

# ラヴェッソンという鏡像

杉山 直樹

はじめに

## 1 クーザン、ラヴェッソン、ドイツ哲学

クーザンの形而上学的思想

シェリング的クーザン

実体的活動性というイデー

ヘーゲルとラヴェッソン

絶対者の「生」

## 2 鏡像の戯れ——ラヴェッソンの離反と回帰

クーザン批判——1840年

知的直観？

鏡像の戯れ

暫定的結論

補論 ラヴェッソン、神学政治的人間（Félix Ravaisson, Homo Theologico-Politicus）

大学の哲学とラヴェッソン。『報告』とアグレガシオン

形而上学の政治。ラヴェッソンの神学政治論

参考文献等について

## はじめに

19世紀フランス哲学に関する小さなドグマを解体することが本稿の主要な目的である。

以前エチュード・フィロゾフィックがラヴェッソンの特集を組んだことがある。その際、「ヴィクトル・クーザンとラヴェッソン。ヘーゲルとシェリングの読み手」という論文を寄せたのはジャンコーであったが、この論文は当の表題についての次のような弁明から始まる。

「おそらくはあまりに野心的で、明らかにラヴェッソンに対して不当なこのプログラムについては、最初にそれを正当化しておかねばならない。どうしてラヴェッソンをクーザンという修辞家 *rhéteur* と同じレベルに置き、しかも二人のドイツの偉大な師の前に据えるのか——この二人の影は必ずやラヴェッソンの思想を見えにくいものにしてきたもののな。やがて分かるように、我々の意図はそうしたものではない。クーザンの役割を分析するといっても、それは決して彼を思想家として過大評価しようということにはつながらない。むしろ逆である……」<sup>1)</sup>

哲学者ラヴェッソンに対し、それに比することすら不当であるような修辞家クーザン。二人についてのこうした対照的評価を、私たちは問い直すことになる。また、それに付随して、クーザンをもっぱらヘーゲルに、ラヴェッソンをシェリングに結びつけつつ理解しようとする図式についても、一定の相対化を試みたい。

そうしたドグマティックな図式は、多くの場合、1867年に発表され翌年改めて出版された『19世紀フランス哲学についての報告』[R 1868]<sup>2)</sup> の無批判な受容に基礎を置いている。この『報告』においてラヴェッソンがクーザンらのエクレクティズムに対してとったおそろしく倣岸な態度はよく知られた事実である。「エクレクティズムは多くのことを予告し、多くのことを約束した。その生みの親の雄弁が持つ魅力のおかげで、ひとはエクレクティズムに多くを期待することになった。しかし、かくも多くの希望を与えてくれた哲学者の中にひとが次第に認めるようになったのは、一人の雄弁家 *orateur*、アリストテレスを信じるならば雄弁家というものがおしなべてそうであるように、真理を有しないので真理らしさ *vraisemblable* だけで事足りりとするような雄弁家であった」[R 1868/1984, pp.31-32/84]。真理を求める哲学者に対立する存在としての、雄弁家クーザン——この闘争的レトリックはラヴェッソン自身が存分に用いたものでもあったわけだ。

そしてまた、この二人が、おのおのヘーゲルとシェリングを掲げながら、ドイツ的対立とパラレルな闘争を行う、という図式の使用は、ジャンコーに限らず、決して珍しいものではない。ある研究者は、『報告』に触れながら、端的にこう述べている。

「ラヴェッソンの戦略はなかなか面白い。彼はヘーゲルに対抗してシェリングをプレイするわけだが、それはフランスにおいてはクーザンに対抗しかつクーザンを超えてピランに回帰することであり、かくして彼は一つの哲学的領域を再び開いたのであり、そしてその土台こそはラヴェッソン自身だというわけだ……」<sup>3)</sup>

1) D. Janicaud, « Victor Cousin et Ravaisson, Lecteurs de Hegel et Schelling », in *Les études philosophiques*, 1984, p.451.

2) クーザンとラヴェッソンの著作のいくつかのものについては略号を用いつつ参照を行う。文献と略号については本稿末尾を参照。

3) F. Capeillères, « Généalogie d'un néo-kantisme français : à propos d'Emile Boutroux », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1998, p.419, note.

もちろん彼らのこうした理解は誤りなどではない。クーザンとヘーゲルとの交際はよく知られているように、クーザンがセンセーショナルな成功を収める1828年の歴史哲学講義は、おそらく前年のヘーゲルとの会話から（多くは即興的に）構成されたとも言われ<sup>4)</sup>、かくしてこの講義でのクーザンは、ヘーゲルの色彩といったものをおそらく強く帯びてはいよう。しかしクーザンとは、すなわちこの1828年の彼でしかなく、彼の名は、ヘーゲルにしか結びつかないものののだろうか？

ヘーゲルとクーザンとを同時に批判し、それに対してシェリングを掲げるという手法は、場合によっては、ラヴェッソン自身のものでもあったことは事実だ。『報告』を眺め続けるならば私たちは、スピリチュアリズム的思惟の到達点の一つとしてのキリスト教的な愛の神の思想について語りつつ、ヘーゲルに対立させながらシェリングを称賛しているラヴェッソンにも出くわすだろう。「ここではただ、ドイツにおいてカントの開始した大きな刷新の運動が到達した、そうした最近の諸体系を指摘するにとどめよう。すなわち、シェリングがその栄光に満ちた生涯を終えるにあたって完成させた体系、ヘーゲルの論理的機械論 *mécanisme logique* とは反対に、意志の絶対的自由がその基礎をなし同時にその完成でもあるようなあの体系……」[R 1868/1984, p.264/319]。ヘーゲルにとっては不当極まりない話ではある。ただそれだけに、ここにあるのが純理論的な考察ではなく、強引なラベル貼りに伴われたおなじみの争いであることが当然疑われてもよいはずである。

実際、『報告』が発表されるのは第二帝政末期の話である（クーザンはまさにその1867年に死去する）。『報告』への反応についての考察は後回しにするが、そこにおけるラヴェッソンの言明には、歪曲とは言わずとも、回顧的な偏りといった何かがないだろうか。その言明に基づいてラヴェッソン自身を位置づけたり、19世紀フランス思想全般を見渡したり、「フランス・スピリチュアリズム」なる系譜の主流傍流を判別してみせたりという作業はあまりに素朴であり、今日では哲学史的な価値をほとんど持ち得ないと私たちは思う。

以上のような図式を今一度検討し直してみようと思う。その図式は、長い間に何度も反復されたために一見自明なものになっているが、実際にはその無内容な反復以上の根拠を有するものではないのだ（その反復にはそれはそれで一定の歴史的背景とそれなりの意味があるが、本稿では扱わない）。ただ、そうしたものであれ一定の堅固さを有するドグマ的な見解を相手とするために、以下の作業はいくぶん長く、時にいささか細かいものになる——十分に、ではないが。いずれにせよ、先のジャンコーの文章が念頭に置いていたような哲学史的紋切り型がおおよそ無効であることが、以下で示される。

なおその点についてここで若干の補足を行っておこう。

最近の研究において、ビヤールは私たちの関心と無関係ではない観点を提示している。すなわち彼によれば、ラヴェッソンはひとが自明視するほどアリストテレス主義者ではないし、シェリング主義者でもない。彼の主張はこうだ——「実際、ラヴェッソンは、神秘的傾向がなければ、むしろクーザン主義者だということになろう。ラヴェッソンが出発点とする心理学的方法によっても、そしてエクレクティックな方法によっても」<sup>5)</sup>。その上で、ラヴェッソンとは、そのアナロジー的方法の使用と、より緩い哲学概念（真理よりも意味の探求……）において、クーザンから差異化されるだけの哲学者

4) P. Janet, *Victor Cousin*, Calmann-Lévy, 1885, pp.247-248.

5) J. Billard, « Introduction », in Félix Ravaisson, *De l'habitude. Métaphysique et morale*, PUF, 1999, p.24.

であると断定される<sup>6)</sup>。

ビヤールの観点が多くの挑発と示唆を与えていることは事実である。実際、クーザンとラヴェッソンを単純な対立に置かない点で、彼の考察は私たちにとっても有益なものであろう。しかしながらそれはやはり、細かなテキストの読解における不確実性はさておいても、ラヴェッソンに関する基本的な文献に対する軽視、そして何より彼に固有なクーザンに対する不自然なまでの肩入れといった事実のために、哲学的には不十分なものとどまっていると私たちは考える。クーザンに対立させてラヴェッソンを称賛することに対して私たちは懐疑的だが、両者についての評価を単に逆転し、そして結果的に逆のドグマを掲げることが問題なのではない。

以下の考察は次の手順で行われる。

第一に、クーザンの初期思想を確認した上で、ラヴェッソンのごく最初の、ほとんど出発点と言わなければならないべき段階での哲学的立場を検討する。そしてそこにおける「ドイツ哲学の影響」の内実を見積もる。

第二に、クーザンを批判するラヴェッソンの思想内容を確認し、その批判の有効性を検討に付す。ここから明らかになるのは、クーザンの発想が行き止まりであるとすればそれと同程度に、ラヴェッソンの哲学もある円周の内部に自らを閉ざしてしまったということである。本稿の暫定的結論はそうしたものになる。

なお、補論としてラヴェッソン哲学の政治論的読解に関する素描を行う。

- 
- 6) ビヤールによれば、ラヴェッソンはアリストテレス主義者ではない。なぜか。ラヴェッソンのアナロジーという方法は、オーバンクがかつて言ったように (cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962/ Quadrige, 1994, pp.198 et sqq.) そもそもアリストテレスのものではなく、むしろ新プラトン主義のものだからであり、だから、ラヴェッソンは、新プラトン主義者プロクロスの著作集を編集したクーザンにより近いのであり、しかも、アリストテレスの存在は実体であるのに、ラヴェッソンにとっては存在とは力だ、といった相違があるから、というのだ。私たちには彼の論理が理解できないし、「存在とは実体ではなくて結局のところ『力』なのだ」とラヴェッソンが述べているテキストも知らない (ラヴェッソンにとってむしろ存在とはまさにすぐれて実体である — アリストテレスが述べたように。ただ、それは不動の惰性的基体ではなく、活動性 *activité* であると彼は言うのだ)。しかしともかくビヤールが続けるところでは、ラヴェッソンはシェリング主義者ではない。シェリング哲学とは、芸術を形而上学の特権の対象とする思想であり、さしあたってその限りではラヴェッソンはシェリング的ではあれ、しかし何と言ってもラヴェッソンはシェリングがクーザンにおいて批判した心理学的方法を自ら用いている以上、シェリング主義者ではあり得ないというわけだ。ここでも、シェリング哲学がたったそれだけのものだと誰が考えているのか、私たちには分からない。ともかく、こうした奇妙な推論ののちに、ビヤールは結論する — 「彼 [ラヴェッソン] は、したがってむしろ、エクレクティスムによって特徴づけられ、またロマン主義に敏感でもあるという、まさにその時代の人間なのだ」 (*ibid.*, p.26)。この結論自身は、それだけを見れば、必ずしも誤りではない。しかしビヤールがそこに込める意味合いは、その論拠と共に、やはり粗雑に過ぎよう。実際、クーザンの影響を強調しようとするあまり、ラヴェッソンとアリストテレス哲学ならびにシェリング哲学との関係を軽視することは、ラヴェッソンの理解にとってはほとんど暴力的な所作だと言わざるを得ない。

もう一つ指摘すれば、ビヤールの見解では、ラヴェッソンがユニヴェルシテから離れ、むしろ行政職に就いたのは、何もクーザンと敵対したからではなくて、貧しい教授職よりはもっと華やかな世俗的生活を求めてのことだと言われる。しかし、次のように語っていたのは、サルヴァンディのもとで要職についていたラヴェッソン、そこからの解職を目前にして、シェリングに会うことになる旅行の計画をキネに相談しているラヴェッソン本人なのだ — 「僕はこの旅行を望むけれども、それは単にドイツ語とドイツ哲学について必要な研究をするためだけじゃない。そこを去ることができて幸せに思うあの政治的生活 *vie administrative* を中止し、そこから離れるため、そしてまた書物と自然の双方、それから以前の時期のような孤独を通じて、省察と思弁に立ち戻るためなのだ。精神と生をさっさと老いさせて、成熟するまえに駄目にしてしまう習慣や実践から僕は脱出する……」 (*« Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », in Revue de métaphysique et de morale*, 1936, p.498.)。

## 1 クーザン、ラヴェッソン、ドイツ哲学

私たちがまず向かうべきは、1840年以前のクーザンならびにラヴェッソンの言説である。なぜか。それは、クーザンは1830年代に入るところから、ラヴェッソンも30年代後半には、それまでの立場を大きく変えてしまうからである。

クーザンについて。彼の哲学を論じようとする時、私たちは少なくない困難に出会う。その思想は、年代ごとにより異なった相貌を示す。そしてよく知られるように、クーザンは自らの著作に次々と大きな改変を加えている。特に注意すべきは、1840年代以降に出版され改訂される諸著作である。というのも、40年ごろを境にして教会側からの攻撃が強まり、それに対応してクーザンの立場——少なくともその言明——も小さくない変化を示すからである。そのこと自体を何か哲学的誠実さといった観点から評価し批判しなければならないとは私たちは思わない。さしあたって問題なのは、今日比較的入手しやすいクーザンの著作の多くはそうした変化のあとのものであり、したがってそこから形成されるクーザン哲学のイメージは、いま私たちが論じたい「初期クーザン」についてはおよそ当てはまらないということなのだ。

例えばクーザンの「常識」概念は、もちろんスコットランド学派の影響の濃い最初期から彼の哲学に含まれてきたものではあるが、しかし学説全体におけるその概念の機能は、決して中心的なものではなかった。「常識」がある哲学的主張の有力な根拠、最終根拠として機能するようになるのは、クーザンがもっぱら1840年以降「(ドイツ的)汎神論」の嫌疑から身をかかわしつつ再びスコットランド学派に寄り添うようになった時期<sup>7)</sup>において、そしてそうした自己弁護・自己正当化の動機に駆動された一連の言説においてではなかったか。

例えば、1818年講義を土台にした1836年の『真・美・善について』<sup>8)</sup>と、1853年以降の版を比較してみよう。それらはほとんど別の書物と言ってよいが、特に「善」を扱う諸章を見るならば、1836年版においては（そしておそらく1818年講義の中では）例の「常識」といったファクターはほとんど登場しない。かなり短くもあるその部分において主要な関心対象は、自発的に覚知される実践的真理としての「善」があるのだということ、そしてそれは私たちの自由と不可分だということの提示であった。「したがって自由は存在する。それは道徳的善の観念の一帰結であり、それは自らの原理におのれを結びつけなければならない」「自由の第一の義務は、自由のままであること、事物の支配からおのれを守り抜くことである。第二の義務は、道徳的真理を明かしてくれる理性をいっそう明晰なもの、より大きなものにすることである」[C 1836, p.383]。それ以上の内容は与えられていない。これに対して、1853年版の『真・美・善について』ははるかに多くの頁を割いて「善」を扱うが、それは「常識」という知についての記述から始まる。そして今や「常識」は、「人類の精髓 *génie de l'humanité*」[C 1853, p.273]として、議論の冒頭からある種絶対視される。

付言すれば、初期クーザンは、道徳的観念の実現態として「社会 *société*」を捉え、それに対する「政府 *gouvernement*」の権力の限界づけを試みている[C 1836, pp.336-341]。それに対し、1853年のクーザンにおいてはそうしたあからさまに自由主義的な言説は姿をひそめ、「政府」は「社会」に対し二次的であることをやめ、そこに「介入」する権限を与えられている（「社会を代表象する政府とはそれ自身一つの道徳的人格である……正当で普遍的に称賛される事柄というものは存在するのであって、それはもし政府の機

7) この経緯についての手堅い整理として、J. Pommier, « L'évolution de Victor Cousin », in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1931, pp.172-203.

8) 『真・美・善について』というのは1853年以降の書名であり、この版のそれではない。正しくは *Cours de philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818 par M. V. Cousin sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*.

能がただ諸権利の保護のみにしかないと考えてしまえば説明できなくなってしまう」[C 1853, pp.395-396]。

あるいは、「汎神論」の嫌疑を懸けられたクーザンは1841年に『新哲学的断片』*Nouveaux fragments philosophiques*を急遽出版する。これは哲学史研究ではあるが、実際にはクセノファネスやプロクロスなどに託して、クーザン自身とそのエクレクティズムが汎神論を否定していることを主張しようとするものであった。この時に問題になるのは、神と世界とを共に保持するという立場の擁護であるが、クーザンは端的に「良識」、「普遍的信仰」、「常識」に訴える。クセノファネスは、「賢明なエクレクティズム」によって中間に身をおいていたと見るべき、というのがクーザンの主張となる<sup>9)</sup>。こうなると、クーザンが与えているのはもはや「常識」の規範性を用いた単なるディフェンシヴな言説に過ぎないと言わねばならない。ただし繰り返せば、クーザンにとっては、最初から「常識」は、絶対者との接触面である「自発性」の水準に由来し、かつそれが歴史の中で十分に意識化されないまま沈黙した、そうした種類の知とされている(例えば「人類の常識をなす意識の直接与件」[C 1826, p.XLI]といった表現)。問題なのは、そうした形而上学的な構図あるいはロマン主義的な発想から規定されたはずの「常識」が、今この一定の集団が自明視している具体的な規範的知と無造作に重ね合わされ、逆に一定の形而上学を正当化するに至るという一種アイロニカルな転倒をクーザンが——無自覚的にはなく——演じ始めることなのだ。

こうした言説を中心にして、クーザンを巡って「哲学の政治」「哲学の制度化」といった問題系を扱った研究は今日少くない。最終的には私たちの考察もそうしたレベルと接合するものであるが、本稿ではむしろそれ以前の作業をまずは行っておきたい。つまり、「形而上学者としてのクーザン」の方を論じておきたいのである。実際、初期クーザンは、当時まさに形而上学者として現れたのだ。「1818年講義の偉大な新しさは、まさしくそれがフランスにおける形而上学の復活であったということだ。[中略]……1688年の『形而上学的対話』以後、フランスにおける形而上学の目覚ましい再登場は、1818年講義であったと言っても過言ではない。そしてそもそも当時の印象はそういうものだったのだ。ブルセがクーザンにおいて戦いの相手としたのは、形而上学者であった。他の国々において、20年代においてフランスの形而上学を(シェリング、ハミルトン、ジョベルティに対して)代表していたのは、クーザンの哲学だったのだ」<sup>10)</sup>。こうしたジャネの見解は、歴史的事実の報告としては誤っていないと思う。

そのために私たちは1810年代からおおよそ30年代までのクーザンを、もっぱらその理論の内部において、考察する。繰り返せば、その理論が彼の政治的实践とどう切り結ぶのかというテーマは非常に興味深いものではあるが、そうした(既に一定の蓄積を有する)考察は省略する。むしろ私たちは、クーザンの形而上学をまずラヴェッソンに接続し、このラヴェッソンにおいて、形而上学と実践との関わりを確認してみたい。その作業は補論で行われる。

ラヴェッソンについて。1840年の論文がさまざまな意味で彼の転機となるわけだが、それは単に彼がそこでクーザンを批判したということのみを意味するのではない。この論文は、ラヴェッソン自身の見解の進展を示すものであり、そしてまた、ラヴェッソンにとってのクーザン哲学のイメージが固まる時点を記すものでもあるように私たちには思われる。つまり、その前後を境にして、ラヴェッソンとクーザンとの関係は大きく変わっているものであり、まずその時点以前の問題を私たちは確認しておきたいのだ。

もう一つ、ここでラヴェッソン哲学全般に関する私たちの見解の一つを述べておく。彼の博士論文である『習慣論』は、彼の思想全体の中では、普通与えられているほどの(過剰な)重要性を持たな

9) V. Cousin, *Nouveaux fragments philosophiques*, Hauman, 1841, pp.74-76, cf. p.281.

10) P. Janet, *op. cit.*, p.62, p.63.

い、と考える点で私たちはドップと意見を同じくする。もちろん『習慣論』は興味深くまた奇妙な書物だが、この省略語法的であるまでに極度に圧縮されたテキストからラヴェッソンの思想の全幅を伺うことはほとんど不可能であろうし、クーザンとの関連を考える場合にはなおさらだと思われるのだ——この書物全体が、逆に、クーザンにおける自然哲学の実質的不在を際立たせることはあるにしても。実際、「習慣」というテーマは、ラヴェッソンのその後の著作においてほとんど取り上げ直されることがないのであり、そのことはまさに「習慣」という事象はそれ自身重要だったのではない（彼の本来の関心はあくまで別のところにあった）ということを示しているのではないか（ラヴェッソンにとって「習慣」の何が問題であったかについては、考察の途中でまた触れる機会があろう）。私たちの見るところ、むしろ着目すべきは道徳科学・政治学アカデミーのコンクールに提出された彼のアリストテレス論（*De la Métaphysique d'Aristote*, 1834年）、そしてそれから生まれた『アリストテレス形而上学についての試論 *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*』（第一巻：1837）であるように思われる。そこにこそラヴェッソンの主題系が凝縮されているからだ。

まずクーザンについて確認する。

### クーザンの形而上学的思想

その厳密な意味合いを追求しなければ、クーザンの形而上学的主張はそれほど複雑なものではない。彼の主張の中心をなすのは、「非人称的理性」という能力（といってもそれは任意に行使できる力能ではない）が私たちには備わっているという命題である。その理性は、普遍的で必然的な観念を私たちに対して与えるが、しかし私の能動的関与を必要としない。普遍的必然的な知は「自発的」覚知において常に既に与えられているのであって、それは真・美・善という形態において現れる。そして以上の事態は、根拠づけられないただの概念配置ではなく、直観的な呈示の対象であり、クーザンの表現によれば「心理学 *psychologie*」的——あるいは「現象学 *phénoménologie*」[C 1826, p.229]的——な分析の対象である。そしてその「心理学」的対象のうちに、「心理学」的な水準そのものの超越を許す要素が含まれているというのが、クーザンの議論であった。彼はさまざまな場所でそうした議論を反復するが、ここではブレイエによる冷淡なまでに簡潔な要約を引いておく——「この心理学的分析の成果は次のものだ。意識の直接与件としての理性を発見したこと。形而上学に確実性を与えることになるはずの存在論へと心理学から移行が行われるのはこの理性を通じてである。実際、意識の外の諸存在に関する肯定へとひとを導くのは、意識の事実としての理性的諸原理を他の意識の諸事実へと適用することによってなのである。理性とは意識と存在との間に架けられた橋なのであって、この理性のおかげで、唯一我々の手が届くものである内的な所与たちを出発点としながらも、我々は主観主義的な観念論のうちに閉ざされることを逃れるのである。理性の諸原理は二つに還元される。原因性と実体性である。意志の内的諸現象に適用されれば、これら原理は自我実体を与えてくれる。感覚の諸現象に適用されれば外的実体、すなわち感覚の原因である自然が与えられる。そして最後に、それらの実体も、自身のうちに理由を有しない以上、ある絶対的実体に帰着させられるのであって、それが神だというわけである」<sup>11)</sup>。

11) E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1964, p.582.

ここでキーワードになっているのが、「理性」と「(普遍的必然的) 真理」であることは明らかであると言ってよいだろう。もちろんこれらの概念の曖昧さは否定できない。ただここでは、クーザンのこうした立場の意味合いを、彼が念頭に置いていた他の立場との対比で確認しておけば足りる。

クーザンにとって、意識の諸事実は「理性」の他、「感覚」と「意志」の三つの種類へと分類される。感覚を強調すればコンディヤック的感觉論が、意志を強調すれば中期ピランの哲学が得られるわけだが、それらに対してクーザンが「理性」というファクターを強調するのは、彼にとっては上の二つの立場は——ピランは感覺主義を決定的に超えてはいるもののそれでも——認識の客観性を基礎付けることに失敗していると見えるからである。言い換えれば、普遍的必然的な客観的真理の水準が存在すること、そしてそれは感覺的でも意志的でもないことをクーザンは主張しているわけだ。しかも、その水準がただの仮構ではないと言うために、彼は、それが現実的な「心理学」的与件であること、すなわち「真理の直接的覚知」が常に存在することを主張する。こうして、内的観察という審級において、働きつつある理性の現実性が保証され、そこから一連の形而上学的主張が正当化されていくのである。

ただし、内的観察の直接性は理性における「真理」経験に限界づけられている。ある観念が普遍的必然的に真理だと知られること、そして同様に美や善についても普遍性必然性が看とられること、直接所与はそこまでである。この限界を超えると主張することは、「神秘主義」として否定される。「自我、非我、そして両者の関係。絶対的観念としての、そしてまた不可視で無限の存在の姿形 *formes* としての、真、美、善。人間が認識できるのはそれらに尽きる。それよりも高く登ろうと人間が望まないようにしよう、その時には人間は人間よりも下に落ちることになってしまうのだから」[C 1836, pp.104-105]。「理性」が構成する水準を超えることは、学知 *science* を放棄することであり、それは「信仰 *foi*」であっても「哲学 *philosophie*」ではあり得ない [C 1836, p.98]。絶対者はおのれの「姿形 *formes*」としての真理しか示さないものであって、この真理——理性の相関者——は私たちの絶対者に対するアクセス面でもありまた同時に限界面でもあるのだ。実際、この限界を愛などの感情や脱我といった道を通して超えることはすなわち、人間が無限者に直接関係できるということであるが、それこそクーザンが決して認めない立場であった。「理性はそれ自体では存在に直接到達しない。それに到達するのは、真理の仲介 *entremise de la vérité* によって、間接的に、なのである。／真理は、理性と神の間の不可欠な中間者 *intermédiaire* である。じかに顔を会わせる形で *face à face* 神を観照できない理性は、神を自らに代表象してくれる真理、神にとっては言葉 *Verbe*、人間にとっては師の役割を果たす真理のうちに、神を賛えるのである。／しかるに、人間と神の間の中間者を人間自身に対して創造するのは人間ではない。人間には絶対的真理を構成することは不可能だから。したがって、絶対的真理を人間と神の間に置くのは神自身なのであって、というのも絶対的真理は絶対的存在、すなわち神からしか到来しないからである。／絶対的真理とはしたがって、人間に対して神が自らによって行う啓示なのである……」[C 1826, p.292]——人間と神との隔たり、そこから帰結する絶対者の認識の非直接性については彼の立場は明快だろう（そこには「媒介者としてのロゴス＝キリスト」といった観念が重ね合わされている<sup>12)</sup>）。もちろんクーザンは、絶対者に対する感情（愛、道徳的感情等）の存在を否定しようというのではない。重要なのは、それらはいくまで、「非人称的理性」によって開示された絶対者についての、私における主観的かつ二次的な現象であって、感情自身が絶対者をそれとして開示するのではない、ということだ。



「理性」ならびに「真理」を強調するクーザンの立場の意味は以上からほぼ明らかであろう。こうしてこの形而上学者は、絶対者を立てつつも、絶対者への直接的アクセスを自らに禁じる。しかし同時に彼は、理性と真理を迂回することで、学知としての形而上学を保証することをこそ望んでいたのである。しかも付け加えれば、こうして間接的ながら到達される神は、少なくともクーザンにとっては概念的抽象物、空虚な観念といったものではない。心理学的水準から出発して得られたこの「意識の神」は「抽象的神」ではなく、「真の、そして同時に実在の、神」である<sup>13)</sup>。

この点が、おそらくは最も問題となるものである。それに対するアクセスが「間接的」であるなら、それによって与えられる神がいかにして「抽象的」概念、推論の帰結といったものにならずに済むのか。諸批判はこの点に集中する。その確認はのちに、ラヴェッソンと共に行うことにしよう。ここではそれに先だって、以上の公式的な主張とは別の、クーザンが与えている諸見解をいく

### シェリング的クーザン

実は、上のような立場を開陳するその場で、クーザンはいささか両義的な主張をも加えてしまっている。絶対者へのアプローチは間接的である。だがそれは、例えば先のブレイエが述べていたように、ある公理としての理性的命題を具体的現象に「適用」することだろうか。Aという現象（ないし質 *qualité*）がある。しかるに理性が告げるところでは「現象（質）には必然的に原因があり、実体が前提として存在する」、故に、といった推論操作だろうか。そうも思われよう。だがしかし、1818年のクーザンは、そうした反論を自ら想定しながら、理性はそうに進むのではないと述べている。「最初、純粋な理性はある質とその質の実体とを覚知する。それが初源の事実である」。次いでそれに「抽象」が加えられ、認識の形式がその質料から分離されて初めて「あらゆる現象は存在を前提とする」といった一般的命題が形成されるというのである[C 1826, p.285]。三段論法的推論ではない、一種の直観のような何かがここには姿を顕わしてしまいか。もちろん、もしそうならそれはそれでクーザン自身のテーゼに反しかねないものだ。その時には、ある意味で私たちには最初から直接的に実体を与えられていることになるだろうから。ここにあるのはクーザンの思惟の曖昧さ、その顕著な一例だ、と言っても間違いではあるまい。ただここでは、彼の「理性」なるものは、何か推論的な働きとして

12) 「理性とは神と人間との間の不可欠な仲介者 *médiateur*、ピュタゴラスとプラトンの言うロゴスであり、神の解釈者であると同時に人間の導き手の役目を果たす肉となった言葉 *verbe fait chair*」[C 1826, p.XLIII], 「人間には、自らを神にまで高めてくれる梯子を自分で創造することなど絶対にできない。それ故に啓示が必要なのだ。……仲介者 *médiateur* は全ての人間に与えられている。それはこの世に來たり万人を照らす光である」[C 1826, p.186]。クーザンの主張を最初から——つまり政治的戦略が課してくる要求がそれほど強くはない時期から既に——裏打ちしているこうした諸発想の性質は看過されるべきではあるまい。

村松正隆氏はその明晰な考察において、クーザンの自由主義的立場を確認しつつ同時に「クザンを単純に反カトリックの陣営に位置づけることはできない」と正当な注意を促している（『国家・教育・哲学の三位一体——ヴィクトール・クザンの哲学をめぐる』『フランス哲学思想研究』日仏哲学会、第5号、2000年、54-55頁）が、そのことはクーザンが身を置くそうした出発点からも理解できることである。もちろんクーザンの神学上の立場は、およそ明快なものではない（それが彼を厄介な論争に巻き込む原因となろう）。ただこの曖昧さは、実際の教会に具現化され現実の政治的文脈に書き込まれざるを得ないものとしての「宗教」と、「宗教性」とでも呼ぶべき思惟との間のそれでもあろうし、そしてまたこれを一般化してよければ、「フランス・スピリチュアリズム」の名を引き受ける諸々の思想はそもそも、ほとんど常にこの曖昧な間隙において展開してきたのだと言うこともできよう。

13) C 1826, p.XL.

考えられていたわけでは必ずしもないという点を、事実として — それがどの程度正当化可能な主張であるかは別として — 指摘しておくことにしよう。

それにしても、もし今垣間見られたような一種の直観があるとすれば、それはまさに「知的直観」と呼ばれる種類のものではないだろうか。クーザンの言う「直接的覚知」とは、前主観的なものとして、いまだ自我による活動が介入せず、したがってその相関項である非我との対立関係も存しない、そうしたレベルに据えられたものであった。言い換えればその覚知は確かに、主客の対立という通常の認識の根本形式を有しないものと考えられているのである。さて、もしそこにおいて「実体」が — そして初期クーザンにおいてそれは唯一の無限な実体としての絶対者なのだが — が、もはや推論においてでもなく、直接的「真理」の主語として間接的な仕方でもなく、端的に捉えられているとするなら、いささか粗雑なレベルの話になるが、それこそは「シェリング的」知的直観と呼ばれてよいものなのではあるまいか。実際クーザンにその種の発想が見られることを、ジャネによる考察を導きとしながら、少し辿ってみることにしよう。

ジャネは、未公開の1820年講義のノートを手に入れている（1820年講義は1841年に出版されているが、それは講義ノートに照らすと部分的なものに過ぎない）。ジャネが目にするのは、当時のクーザンが示す、汎神論的思想への傾きである。もちろんそれはあからさまなテーゼとしては述べられない。もっぱらただの可能性、仮説としてだけ示されるのである。問題は、絶対的統一性 *unité absolue* の認識は可能かという点にある。クーザンは言う — 「絶対的統一性を見出すということは、それを見出しそれに到達するところの当のものがいないままにその統一性を見出すということです。思惟というものには必ず打ち消しがたい区別というものが存在します。思惟と外的対象の間にしても、思惟自身の内にあるとしても。統一性に到達するには、思惟を消してしまう以外の方法はありません。あるいは私の哲学が展開していけばそのうちに、私は、思惟が思惟として閉じ込められているこの宇宙を汲み尽くしてしまい、私たちを取り巻く精神的物理的円環から脱出するときが来るかも知れません。その時には私は絶対的統一性のうちに落ち包まれることにもなるでしょう。人間の思惟と自然との間の区別を私は消してしまうでしょう。私は主観と客観とを破壊してあの絶対的統一性、すなわち主客のいずれでもなくしかも主客両者を含み込んでいる永遠の実体に到達することでしょう。しかしこの永遠の実体は、思惟の目には映り得ないのです」<sup>14)</sup>。主張は明快であろう。認識ないし思惟の条件は、主客の区分、両者の隔たりであって、それを無とする絶対的統一性は、定義からいって認識圏内には入ってこないだろうというのである。しかし、クーザンは同時に、その統一性こそは思惟の、そして自然の根源であり原理であると想定はし続けているのだ — もちろん私たちはその統一性から出発すること（総合 *synthèse*）ができず、ただ溯行的にそれに接近できる（分析 *analyse*）だけである。しかし仮に「総合」が可能だとしたら、「その場合私たちはまず永遠の実体を立てることから始めることになりましょう。そしてこの永遠の実体の懐において、人間と自然（それらは共に同じ実体から発しては来るものの、反対の性格を有しているのですが）」という二つの大きな現出〔現象 *apparitions*〕がいかに発してくるかをあなたがたに示すことにもなるでしょう。そして次に、その両者がいかにして流出してきたものと実体に復帰するかを示すことになるでしょう……」<sup>15)</sup>。

<sup>14)</sup> Janet, *op.cit.*, pp.127-128.

<sup>15)</sup> *Ibid.*, pp.127-128, p.131.

人間と自然の、自我と非我の、主観と客観の、いずれか一方が特権化されるのではない。語られるのは主客の平行性、共根源性、おそらくはその根源における一致ないし無差別である。クーザンはここで、ジャンネも指摘するように<sup>16)</sup>、あからさまに同一哲学期のシェリング的なそうした発想を抱いてはいるものの、再びそれと同時に、自らが採用する方法論的制約の故に、そうした結論を「延期 ajourner」しているのである。のちに、シェリング本人にそうした方法を批判されることになるわけだが、しかしここで興味深いのは、そうした方法的抑制の背後で既にクーザンが抱いている絶対者の概念が、実は諸対立・諸差異がそこで統一性を享受するような、絶対的統一性であったという事実の方だ。

正直に言えば、そうした絶対者の観念が正確にシェリングから由来するのかどうかは確定できない<sup>17)</sup>。しかし実際、後年に至ってもクーザンが次のような賛辞を呈し続けていることは忘れられてはならない——「19世紀最初の数年間にこの偉大な体系[人間精神の哲学と自然哲学とを統合する哲学]の登場が見られた。ヨーロッパはそれをドイツに負い、ドイツはそれをシェリングに負っている。シェリングはそれをこの世にもたらしたのだが、その体系はさまざまな欠落と未完成部分を含んだままであった。シェリングの後、ヘーゲルもこの学派に属している……」<sup>18)</sup>。1832年のノートにおける称賛はさらに熱烈なものだ——「19世紀最初の数年間にこの偉大な体系の登場が見られた。ヨーロッパはそれをドイツに負い、ドイツはそれをシェリングに負っている。この体系こそは真なる体系である。観念論的であると同時に実在論的でもある、我々の世紀の体系である。ヨーロッパ全体を支配することを定められた体系である」<sup>19)</sup>。クーザンがヘーゲル主義者だという主張が一面的であることは以上で既に明らかでなければならない。ただし注意すれば、1818年講義プログラムなどでは「偶然的なもの」と絶対的なもの、個別的なものと普遍的なもの、有限と無限」といった諸要素を「調和させる」ものとして「弁証法 dialectique」が語られてもいる<sup>20)</sup>。理性は実際にはそうした「弁証法」の主体でもあるわけだ。こうなると、この時期のクーザンがシェリング主義者であったのか、ヘーゲル主義者であったのか、もはや簡単に決定することはできまい。そもそも、そうした表現のみから判定をすること自体、いささか安易に過ぎるのだ。そしてシェリングとヘーゲルの差異を彼が理解していたのか、それすらも怪しくなってくる。

16) ジャネのコメント——「明らかに、ここで教えられているのはシェリングの学説、同一性の理説である」Janet, *ibid.*, p.131.

17) 1816-1817年の時点でクーザンがシェリングを語る際に参照していたのはシェリング本人のテキストではなく、Ancillon, « Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes qui ont paru en Allemagne », in *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vols., 1809 であるという(cf. J.-P. Cotten, « Victor Cousin et la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée » in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Presses Universitaires de Lille, 1994, p.92)。

18) 『哲学的断片』第二版(1833年)序文(C 1866, tome 5, p.LXIV. なおこの第二版序文では、シェリングに関しての参照は、(自ら翻訳した)テンネマンの哲学史へと変更されている)。ただ、こうしたドイツの自然哲学的思潮に対する賛辞は、さらに後年になって取り消されるまではいかずとも、弱められることには注意しておかねばならない——「繊細さと自信の感情のせいで、ここで私は『自然哲学』を美化して描き出し、そしてまたそれに私が負っていることをいささか誇張してしまっている」(C 1866, tome 5, LXV, note.)。40年代以降激化したクーザンへの攻撃といった事情を考慮に入れるべきは、例えばこうした註に関してである。また同じ註において、クーザンが「フランス・スピリチュアリズム」の語を書きつけていることもついでに指摘しておこう。

19) Cf. Barthémy Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, III, 1895, pp.48-54.

20) C 1826, p.281. 彼の用語法では、絶対者へのみ関わる論理学 *logique* に対して、その絶対者と偶然的なものとの関係を扱うのが「弁証法」である。

ちなみに、ラヴェッソン自身も、シェリングを独占しつつ、クーザンにはヘーゲルのみをあてがつてを一まとめに批判するという戦略を必ずしもとっているわけではない。そのことは『報告』の一節を見れば直ちに納得できることだ——「ヴィクトル・クーザンがデビューした当時、シェリングの哲学がドイツを席卷していた。クーザンはその知識をいくらか持っておりそこから影響を受けたが、その影響はとりわけ最初期の著作に見られる」<sup>21)</sup>。シェリング主義者クーザンという発想は奇矯なものであるどころか、ラヴェッソンにとってはむしろ自明な事実だったのだ。そしてラヴェッソンの見立てでは、プロクロスにおいてクーザンは、エクレクティズムのモデルだけでなく、「絶対的同一性のドイツ的体系」をもそこに重ね見ていたのだった。私たちが考察している時期において、いわゆる「同一哲学」のシェリング哲学の影響は、もちろん曖昧な形においてではあれ、ラヴェッソンばかりでなく、クーザンにもおそらく等しく及んでいたというのが事実に近いのではあるまいか。

### 実体的活動性というイデー

さて、以上の1820年講義に加えて、プラトンの対話編に付された *Argument du Premier Alcibiade*, 1823におけるクーザンを、これまたジャネに從いつつ見ておきたい。

そこにおいてクーザンは大胆にも、神との直接的接触に類したことを語っている——「我々の諸能力の下に、そして明晰で判明な意識をいわば貫いて、ある力のもの言わぬ混沌とした意識 *conscience sourde et confuse d'une force* が存在する。その力は我々の力ではなく、むしろ我々の力がそれに結びつけられている力である。自我つまり意志的な活動はそれを自らに帰することがない。自我はそれを表象はするがしかし全体としての表象はできない。それから〔力を〕絶えず借りはするものの、それを汲み尽くすことはない。自我はそれが自分に先立つものであることを知っている、なぜなら自我は自分がその力から由来していること、それなしには自分は存在し続けられないことを感じているからである。そして自我はそれが自分より後にも残るものであることを知っている、なぜなら自我は、一時的な停止ののちに、その力のうちに、その力によって、自らが再び生まれることを感じているからである。人格の諸限界と揺れ動きを免れたまま、人間の力に先立ち、それよりも後まで存続し、それより上位に存するこの力は、決して個々の諸作用へと下り来たることはなく、したがって時間のうちにも空間のうちにも落ちてくることなく、その無限で汲み尽くせない作用 *action* の一性のうちに不動であり、諸変化や偶有性、様態の外そして上にあり、偶然的で現象的諸原因すべての見えざる絶対的な原因であり、実体であり、存在であり、純粋な自由であり、つまり神なのだ……」<sup>22)</sup>

重要なのは次の点だ。第一に、ここでは「理性」は口にされておらず、むしろ「感じる *sentir*」ことが認識論的重要性を担っていること。第二に、ここでは「力 *force*」の体験にこそ注意が払われていること。それだけを取り出せば、それこそそのちのラヴェッソンの観点ではないか。実際、ジャネ自身、こうしたフレーズを紹介するにあたって、まさしくラヴェッソンの（『報告』の）説に示唆的な目配りを行っている。すなわち、クーザンのうちにも既にラヴェッソンの、「無限と絶対の概念、つまりは神自身の概念を、理性 *raison* のみならず意識 *conscience* そのものに帰する」思想があるではない

21) R 1868/1984, p.17/69.

22) Janet, *op.cit.*, pp.226-227.

か、というわけだ。もちろんこの種の理論をクーザンが抱き続けることはない。実際それは、先に見た彼の「仲介者としての理性」という学説に矛盾することになるはずだから。ただ、この種の発想が以後全く姿を消すわけではない。ここにはまさに微妙としか言いようのない揺れ動きがある。それをもう少し確認したい。

『哲学的断片』の序文 — 「自発性」と「反省」の区別は、最初期の講義から既に見られるものだったが、この「自発性」という存在様態は、まずは理性的なものの、つまり先に少し触れた「真理の直接的覚知」、絶対的真理といったものについて指摘されたものであった。しかし1826年の序文では、人間の意志的・行為的側面においても、「自発性」と「反省」の区別が立てられている。目的を考量し選択し決断ししかも任意にそれを反復できるような反省的意志とは別に、「反省よりも優れ、しばしば反省よりも良きものである」「一種の直接的インスピレーション」によって導かれた「自発的活動性 *activité spontanée* が存在するわけだ — 個人のレベルでも、文明のレベルでも[C 1826, p.XXVIII]。そこに露わになるのは、「そこにおいて自我が自らを探し求めることなく既に見出している作用 *opération*、お望みなら [フィヒテ風に] 自らを措定すると言ってもいいが、それはまず自己措定を意志したのではなく、活動性の有する固有のエネルギー、力能のみによってそうするような作用」[C 1826, p.XXX]である。自分自身と区別される対象との関係で規定される活動性ではなく、表象や反省を迂回しないまま端的に自らに即しつつ働くそうした活動性（「即自的活動性 *activité en soi*」[*ibid.*, p.XXXIII]）の概念をもってクーザンは「自由 *liberté*」を定義し記述する。そして私たちの活動性は、規定されたものである限り、自発的であれ反省的であれ、この未規定の即自的な活動性を前提としており、その被規定体として依存的・派生的である。こうしてクーザンは、「実体的活動性 *activité substantielle*」[C 1826, p.XXXIII]の概念に辿り着く。

さらに彼は、自我ないし人格性から辿られた以上の道に並ぶ形で、感覚ないしそこに与えられる自然についても一定の記述を試みている。その自然は延長や惰性的存在といったものではない。いまや優勢になってきている力動論的自然観が告げるとおり、自然を構成するのは「力 *forces*」「法則 *lois*」といったものなのであり、その限りで自然は既にマテリアリスムのではなく既にスピリチュアリズム的に理解されつつあるというのだ。スピリチュアリズム的、というのは、「力」ならびに「法則」こそは、まさに精神的存在に区分されるものだからだ[C 1826, p.XXXVII]。そしてそれらもまた、唯一の実体へと関係付けられる。

つまりどういうことか。確かに先のプラトン注釈の直接性に比べれば、「序文」の主張は再び主観的な色彩を濃くしている。しかしそれにしても、クーザンは自分の辿り着く実体を、決して惰性的な諸性質の基体 — 「諸現象の受動的基体 *substrat passif des phénomènes*」<sup>23)</sup> — として考えていたわけではないことは明らかではないだろうか。むしろここでは、クーザンは「活動性」や「力」といった語を好んで用いているのであり、しかも「実体的活動性」という概念まで提示していた — この部分は以後の版では削除対象になるのだが。すなわち、上にみたような諸主張を耳にして、ラヴェッソンの発想を想起することは、むしろ自然なことではないかとまず問うておきたいのだ。例えば『報告』のラヴェッソンは、ライブニッツを持ち出して、物質的自然を力や傾向性から理解することによって、惰性的物質ですら精神と共実体的であるという有名な主張を行っていた。そしてまた、神や魂、

23) R1840, p.427.

生命体たちをいずれも「自己原因」<sup>24)</sup>の類における諸存在であるとしてアナロジー的に記述していたのもまたラヴェッソンであった。しかももう一つ注意するならば、クーザンは意志に現れる自我、感覚に現れる自然（非我）を、平行する形で唯一の実体（神）へと上昇的に同一化していたのであって、再び粗雑な形容を用いてよければ、つまりは「シェリング的」な構図をそれなりに用いていたのではなかったか。こうした詳細については再び触れることになるだろう。ともかくこうした諸点においては、クーザンとラヴェッソンとの隔たりは、存外小さなものなのである。

以上を整理する。クーザンをもっぱらヘーゲルの名にのみ結びつけ、それにラヴェッソンとシェリングを対置するという構図は、上で扱ったような場面におけるクーザンに関する限り、ほとんど根拠がない。そしてまた、彼の思想を「非人称的理性」の学説としてのみ理解するのは必ずしも事実に即したことはない。

ヘーゲル主義者クーザン、という図式の主な根拠となる1828年の講義の検討を残しつつ、ここでいったんラヴェッソンに目を向けることにしよう。

## ヘーゲルとラヴェッソン

ラヴェッソンがヘーゲルを「論理的機械論」などと呼んで批判していたことは先に確認したが、ここではあえて1834年に遡ることにしよう。というのも、ラヴェッソンの“反ヘーゲル主義”は、実のところ、1834年に発表されたシェリングのクーザン批判に大きく影響されつつ形成されたもののように見えるからである。同年末に提出されたラヴェッソンのアリストテレス論をはじめに対照項として検討しておけば、その経緯がはっきりしてくるはずだ<sup>25)</sup>。

ラヴェッソンがこの時点でヘーゲルの著作のうちの何を実際に読んでいたのか、それは厳密には確認できない。ただ少なくとも、ヘーゲルの哲学史、特にプラトンとアリストテレスを扱った部分は読まれている。1834年のラヴェッソンは既にプラトンを批判しつつこう述べていたからだ——プラトンはアイデアを実体と考えたが、実際のところそのアイデアは、「実体であり、つまり自分自身に対して固有の主体であり、生ける原理 *principes vivants* である」には程遠い<sup>26)</sup>、「彼 [プラトン] が普遍的なものと同じと考えたような本質、つまりアイデアは、空虚であり、実在的内容を欠いている。それは単なる形式である。それが示しているのは明らかに、ソフィストたちの経験的主観性に対立するところの、客観 *objectif* の契機（ヘーゲル、XIV 卷）である。しかしそこには、絶対的主観性 *subjectivité absolue*、生の実体性 *substantialité de la vie* の契機が欠けている」<sup>27)</sup>、だから、結局プラトンも「思弁的弁証法 *dialectique spéculative*」をただ垣間見たに留まるのだ……。

参照されているのは、ヘーゲルの『哲学史』であるが、ラヴェッソンが念頭に置いているのはおそ

24) Cf. R1868, p.246 / Fayard, p.301, « causes d'elles-mêmes », p.260 / pp.314-315, « cause de soi ».

25) 以下の叙述は、(1) J. Dopp, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1933. (2) Cousin, « Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques. Sur le concours ouvert en 1833 sur la Métaphysique d'Aristote », in C 1866, tome 1, pp.114-190. という二つの資料に基づく。

26) R 1834, p.132 / Dopp, *op.cit.*, p.89.

27) *Ibid.*

らく次のような一節であろう。「プラトンの説は概して客観的なものだが、しかしそこには生の原理、実体性の原理 *das Prinzip der Lebendigkeit, das Prinzip der Subjektivität* が欠けている。この生の原理、実体の原理、それもただ偶然的で個別的な実体性という意味ではなくて、真の実体性の原理こそは、アリストテレス固有のものである」<sup>28)</sup>。

もちろんそれだけなら単にラヴェッソンがヘーゲルを参考にしたというだけの話である。だがその後の経緯を知る私たちにとって、ラヴェッソンがヘーゲルから特にその箇所を引いたということ、これは相当に興味深い事態である。1837年のアリストテレス論ではあれほど「弁証法」を批判し否定することになるラヴェッソンが、この時点では「弁証法」——「思弁的」な——をむしろ積極的に理解しつつ、それを古代哲学の評価軸に自ら用いているのだから。

それだけではない。たった今語られた「生ける原理 *principes vivants*」「生の実体性 *substantialité de la vie*」といった表現における「生」は、そもそも何を意味していたのだったか。実際、1834年のアリストテレス論において、「生」「生ける」といった表現の登場は稀ではない。粗雑に列挙する。「それは自らのうちに差異を含む同一性、生ける同一性 *identité vivante* なのだ」<sup>29)</sup>、しかも「それはそれ自身主体 *sujet* なのだ」、「生ける知性 *intelligence vivante* なのだ、というのも知性の活動こそは生なのだから」、「神的なもの *divin* とは、生の同一性 *identité de la vie* のうちで一致するところの、存在と思惟の活動なのだ」<sup>30)</sup> ……。 「生」の概念が置かれている文脈に注意を払うべきである。第一動者、絶対者、神について、「生」は語られるのだ。

そこから次のような暫定的確認が可能だ。まず、ラヴェッソンにおいても「絶対的同一性」の概念が重要な位置を占めていること。実際、1834年においては、アリストテレスの形而上学は「高き思弁的理論 *haute théorie spéculative*」<sup>31)</sup> に属するものとして評価されており、それはつまり、アリストテレスは諸学と諸方法に分岐する知ならびに諸存在の根底に「絶対的同一性 *Identité absolue*」を据えた、かくして真に体系的な哲学を与えた——ただしまだ不完全な形において——という意味においてなのだ。連想ゲームでよいのなら、ここで浮かぶ名前は確かにシェリングではあろう。しかし他方、上に引かれた「主体 *sujet*」であるような同一性ないし存在、「差異を含む同一性」としての「生ける同一性」といった表現からは、むしろヘーゲルの名が想起されもするはずだ——すなわち、「生ける実体 *Die lebendige Substanz* とは、実は、主体 *Subjekt* であるような存在であり、あるいは同じことだが、ただそれが自己定立の運動 *Bewegung* であり、また自らを自ら他者としつつそれを媒介するものである限りでのみ現実的であるような存在のことである」<sup>32)</sup> と語っていたあのヘーゲルだ。ここにあるのが、いささか表面的な連想に過ぎないことは進んで認めよう。それにしても、1834年のラヴェッソンは、もしそれをシェリング的と呼んでよいのであれば、それと同じ程度に、ヘーゲ尔的とも呼ばれよう、そうした位置からアリストテレス解釈を展開していると言わざるを得ないのではないか。

28) Hegel, *Geschichte der Philosophie*, SW.18, pp.319-320.

29) R 1834, p.159 / Dopp, *op.cit.*, p.98.

30) R 1834, pp.162-163 / Dopp, *op.cit.*, p.99.

31) R 1834, p.150 / Dopp, *op.cit.*, p.85.

32) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, SW.2 p.23.

## 絶対者の「生」

「生」概念に辿り着いた今、ここで括弧を開いて、もう少しこの点を掘り下げておいてもよいだろう。

ラヴェッソンにおいて「生」概念を考える時、『習慣論』をその考察の場とするという選択は確かに正当かつ重要なものである。『習慣論』においては、ファン・ヘルモント、シュタール、ビシャ、バルテスといった、多彩な医学的・生物学的生命論者たちが数多く登場する。これは事実である。そしてこの文脈を強調しつつ、ラヴェッソンの生命概念を、そうした系譜に書き入れることは極めて興味深い作業となるはずだ。実際その作業はカズヌーヴによって既に大部分果たされており、優れた成果を上げている<sup>33)</sup>。ただ、それだけにいっそう意外かつ残念に思われるのは、カズヌーヴが、ラヴェッソンの生命概念にアリストテレスやヘーゲルたちの名を結びつけていないということだ。事実、彼の研究も、最後にはラヴェッソンの形而上学的な主張を確認することになるが、その段階では、それまでの生命論の文脈とラヴェッソンの形而上学とがうまく媒介されず、両者の関係がかえって説明されないままになってしまっている。これは、彼の議論が、ラヴェッソンにおいて「生」が置かれていた本来の文脈から不当にも乖離してしまっていたということを示してはいるのではあるまいか。ラヴェッソン形而上学と生命論とが密接な関係にあるという事実こそは、そもそも彼の生命論が形而上学的な文脈から採られ、初めから形而上学的な意味合いを充填されていたということを裏側から示しているのではないかと。言い換えるなら、「生」を語るとき、それを身体との関係ないし差異において規定する観点が一つあるわけだが、それとは異なる生命論の系譜が存在し、そしてラヴェッソンは前者だけでなく、後者にもその根を——あるいは主たる根を——下ろしていたのではないかと。ここで「生」を「スピリチュアリテ」と言い換えても構わない。一方には、無機的自然、あるいは加えて有機的自然に対して、それらに還元不可能なもの(hyper-organique...)としてのスピリチュアリテないし「生」。他方には、絶対的存在の形態として、そして同時にそうした絶対者への関係においてもっぱら規定されるスピリチュアリテないし「生」。最終的にラヴェッソンはこの二つの「生」概念を、前者を後者に帰着させつつ、一元化することになろう。実際『習慣論』は前者のタイプの生命論を比較的多く含んでいるわけだが、しかし他の諸著作においては、それと共に、それに還元されない生命論の方がむしろ前景を占めているように思われるのである。

この点については、一挙に数十年を跨いで、『哲学的遺言』[R 1933]に収録される最晩年の諸断片を見てもよい。そこでもラヴェッソンは「最も生き生きとした生である完全性 perfection qui est la vie la plus vivante」といった極めて強い表現のもとで神を語っている。彼によれば、神の観念は光に満ちたもののかえって人間は目がくらんで理解できず、ここに神秘 mystère と言われるものが生まれる——「神秘なるものの根は、我々が、神のそれであるところの完全な存在 parfaite existence を、一種の生 vie としてしか考えることができず、そして生というものを、多様なないし多数性を含意したがって完全性が排除するはずの不完全性を含意するような一種の運動 mouvement としてしか考えることができないことにあるように思われる。もし生というものが運動であるように思われるとしても、それは実際には変化なき作用であって、どんな運動もその粗雑な近似でしかないということ、ただそれでも、その生は、運動が含意する多様性に類比的な何かを含んでいるのはその通りであること、こ

33) J. Cazeneuve, *La philosophie médicale de Ravaisson*, PUF, 1958.



れらを示すことこそ、形而上学の創設者、アリストテレスの課題となろう」<sup>34)</sup>。——運動としての生。そしてさらに、それがもはや近似でしかないような、「神秘 [= 秘儀]」において生きられる、一と多の統一としての完全な生。もちろん『習慣論』においても、生が時間における統一として定義されたりもしていたのだから、何か全く別のことが語られているというわけではない。しかし、『習慣論』におけるような生の方がむしろ派生的、近似的な生の姿であって、ラヴェッソンが「生」を口にするとき念頭にあるのは、ドイツ観念論が極めて抽象的な形で設定した問題系において機能するような「生」、すなわち一でありつつ多であるという存在様態としての生、あるいは一の展開と回帰の運動としての生、いずれにしてもつまりは絶対者の生、絶対者という生ではなかったか。そしてここでもまた再び、参照先はアリストテレスなのだ。アリストテレスにおいてラヴェッソンが語る「生」も、もちろん『靈魂論』などの自然的生命でもありつつ、しかし究極的には、まさに『形而上学』で第一動者＝神について語られた「生」<sup>35)</sup> だったのではないか。

こうした「生」概念に注目してみれば、クーザンとラヴェッソンとを関係づける線をもう一つ引くことができるようになる。今度はその中間に、ヘーゲルが置かれることになるだろうか。クーザンの1828年講義を見よう。いわゆる「歴史哲学講義」だが、前半はその前提となる原理的考察に充てられている。彼は述べる——

「こうした一見抽象に見えることども[“一と多とその関係”等々の]があらゆる生 *vie* の基底であることをほどなくみなさんに示せればと思います。まず最初は一性、おのれのうちに包み込まれ、いわば差異と多数性に満ち満ちていながらもまだそれを産出してはいない、そうした一性。ついで、展開され世界を所有するものの一性からは引き離されてしまったところの、多様、多数性、有限なもの、相対的作用。最後に、新たな一性、すなわち自らの懷から逃れ去った諸要素を再び集め、かくして自らを多様かつ一性として知るところの一性。さて、一見したところ極めて抽象的かつ空虚なこれらのカテゴリー、しかしこれこそが自然の生であり、私たちの意識であり、人類の生であり、歴史の生なのです。ces catégories si abstraites et si vaines en apparence, c'est la vie de la nature, c'est notre propre conscience, c'est la vie de l'humanité, c'est la vie de l'histoire」

「人間知性に関するこうしたことども[知性 *intelligence* における一と多様との共存(意識の条件でもある)]全てを絶対的知性に移してごらん下さい。つまり、諸観念を、それらが帰属し得る唯一の知性へと関係付けてごらん下さい、そうすればあなた方は、こう言って良いなら、絶対的知性の生 *vie de l'intelligence absolue* を手にするでしょう。それが真なる知性であるために必要な諸要素の展開 *développement* 全体を具えた知性を手にするでしょう。その関係と運動が認識の実在性を構成するような諸要素全てを手にするでしょう」<sup>36)</sup>

この講義におけるヘーゲル理解の問題点については、冒頭に紹介したジャンコーに任せよう。ここで見逃されてはならないのは、ここで述べられる「生」概念の内容だ。つまり、ここでクーザンは、ヘーゲルを平板化しつつも、それでも、かつて初期講義で考えられていた「絶対的同一性」、そこにおいてはもはや認識の基本条件(多・差異)が存在しないために知が挫折せざるを得ない同一性に代

34) R 1933, pp.184-185.

35) 「……しかも神には生命も属している。というのは、彼の知性の現実態は生命であり、しかも彼こそはそうした現実態だからである。そしてかれの全くそれ自体での現実態は、最高善の生命であり永遠の生命である。だから我々は主張する、神は永遠にして最高善である生者であり、連続的で永遠的な生命と永遠が神に属する、と。けだし、これが神なのであるから」アリストテレス『形而上学』XII, 1072b28-.

36) C 1828/1991, p.116, p.136.

えて、「展開」する一性、有限な多になりつつそれを回収する（「再び集める」）一性を、すなわち「生ける絶対者」の概念を提示し、それを「生」の名の下に採用しているのである。その上で「歴史」がどう了解されるかといった講義内容の詳細な検討に立ち入る必要は、さしあたりない。今はむしろ、クーザンの、あるいはある程度ヘーゲルの「生」概念が、上に見たラヴェッソンのそれと非常に近い関係にあることを確認しておきたい。

そこで、1834年のラヴェッソンに戻り、彼がアリストテレス論においてどのような結論に達していたかを振り返っておこう。ラヴェッソンは述べていた<sup>37)</sup> — 生の運動としての存在：「およそ真の存在は具体的であり、すなわち可能を現勢態 [= 行為] の下に含んでいる。それは純粋な規定、不動の形式であるどころか、絶えず自らを規定していく *il se détermine sans cesse soi-même*。それは、生の運動 *mouvement de la vie* である」。有限と無限との統一性：「実在とは、有限であると同時に無限である」。自己展開する精神：「自らと関係する存在とは精神である。それが実在的統一、自らを展開するものであるとして考えられるそれだけで、精神はおのれの必然的諸契機を有し、その諸契機の関係が精神の法則であることになるのだ」。そうした諸観点を示した上で、1834年のラヴェッソンがアリストテレス哲学に下す判定は意外と思われるほどに否定的なものだ。 — アリストテレスが最後に辿り着いたのは、むしろ抽象的な、直接的同一性に過ぎず、それに欠けているのは「自分ではない全てのものに対して自らを措定し、おのれの展開の多様のただ中で同一なものとして自らを再認する」といった意味での「人格性」の契機であった。「アリストテレスのいう絶対的存在、ヌースは、おのれを直接把握しており、自己展開などはしない」。さらに、人格性を持たぬ以上、アリストテレスの絶対者が世界に与えるのは、ただの宿命であり、摂理ではない。アリストテレスの理論においては、「有限と無限の関係が明示されていないために、世界と神との間の繋がりが断ち切れざるを得なかったのだ」。

こうした批判的整理の後、与えられた課題の要求に沿って、ラヴェッソンはあるべき哲学の方法とその主旋律に関して自分独自の結論を記す。これが、1834年のラヴェッソンの主張、その核心である。

- 1) 真の方法は、精神の自らへの回帰のうちにある。そこにおいて精神は自らをその潜勢力と展開のうちに、能動的原因・絶対的力として把握する。

1° *La vraie méthode est dans le retour de l'esprit sur soi-même, où il se saisit à la fois dans sa puissance et dans son développement, comme cause active et force absolue.*

- 2) 存在においても思惟においても、あらゆる実在の至高の原理とは、そこにおいて無限と有限とが生命の運動のうちで絶えず相互に差異化した同一化するところの力である。思惟と世界の体系は、力の原理に基づきつつ、調和的進行を通じて、普遍的力動論として、展開する。

2° *Le principe suprême de toute réalité, dans l'existence comme dans la pensée, est la force où l'infini et le fini se différencient et s'identifient sans cesse dans le mouvement de la vie. — Le système de la pensée et du monde se développe par une progression harmonique, sur le principe de la force, comme dynamisme universel.*

- 3) 哲学的方法の法則が表しているのは思惟と存在の法則である。それは、展開と再包含（分析と総合）であり、諸差異を、そこにおいてそれらが絶対的な価値と真理性を再発見することになるより高い統一性へと還元する「還帰させる」ことである」

3° *La loi de la méthode philosophique représente la loi de la pensée et de l'existence; c'est le développement et le renveloppement (analyse et synthèse), la réduction des différences à une unité de plus en plus haut, où elles retrouvent leur valeur et leur vérité absolue.*<sup>38)</sup>

37) Cf. C 1866, tome 1, pp.184-185.

ここに示された論点をもう一度列挙してみよう——精神の自己把握という方法、そこで掴まれる「能動的原因」「力」としての精神。無限と有限、一と多、現勢態と潜勢態を統合するものとしての「力」。存在と思惟との並行的調和、そして展開を経由した統一性への復帰として、哲学的方法、思惟の法則、存在の法則がパラレルに理解されること……。こういったラヴェッソンに、いったいいかなる排他的な形容が可能だろうか。少なくとも明らかなのは、この時点での彼はシェリング的であると同程度にはヘーゲル的であること、あるいは実はヘーゲル的でないと言うのであればそれと同程度にはシェリング的でもない（その場合ここで想起されるのはむしろライプニッツであることになろう）、ということだ。また、確かに他ならぬアリストテレスの『形而上学』を論じたからという当然の理由も無視してはなるまいが、ラヴェッソンの関心がまさに形而上学にあること、さらに限定して言えば、彼にとって哲学の中心的課題が、「絶対者」を把握すること、しかもそれを抽象的な統一性としてではなく、有限と無限をそのうちで和解させる「展開と再包含」の運動としての「生ける同一性」として思惟することにあったということもまた明らかでなければならない<sup>39)</sup>。そして最後に、この1834年のラヴェッソンに見られる漠とした「ドイツ哲学」の影響は、先に確認した初期クーザンにおけるそれと、内容から言っても、水準から言っても、ほとんど変わることがないということ、これもまた確

38) *Ibid.*, p.186 = R 1834, p.270 / Dopp, *op.cit.*, pp.120-121.

ちなみに、この論文を評価するクーザンの次の言葉（それは実際にはラヴェッソンの論文の最終部のほとんどそのままの引用である）は、公平なものと言ってよい。「この論文の著者がドイツ哲学をくぐり抜けてきたと認めるのは難しくない。外国の天才たちとの交流を行いつつも自らの思考の自由を保持したこと、インスピレーションをドイツから借り受けながらもそのくびきにつなげなかったことを私たちは称賛するだろう。彼自身、シェリング氏の学説を採用したのでもなく、また彼の言うところではヘーゲル氏の学説を採用したわけではさらにない。とは言うものの、その両者が著者の思考を動かし養ったというのは明らかだ。ただ、両者が彼を引きずって行きはしなかったというわけだ。彼が敬意をもって従っている唯一の学説は、ライプニッツのそれが現代科学によって生気づけられたものである……」。こうしてクーザンは、結論がいささか漠然 vague であるとしながらも、その独立性 *indépendance* を評価しつつ（これらの形容はのちのラヴェッソンの思想に対しても繰り返されるものとなろう）、ベルリンのミシュレの論文と並んで、ラヴェッソンの論文を受賞対象とする。

39) アカデミーの要求の一つであったアリストテレス以降の哲学史の祖述の部分においても、ラヴェッソンの評価軸はこのような「絶対者」の把握方式に置かれていることは注意されてよい。——アリストテレスの後、その弟子たちはアリストテレスが到達した高みから下ることになった。第一哲学を復興したのはまずプロティノスであって、彼は自然へとさまよい出た視線を精神のうちへと連れ戻した。しかし彼は孤立した統一性にしか辿り着かず、むしろその点では、プロクロスにこそ大きな進歩は見出されるはずである。彼は、有限と無限の関係という問題を引き受けたのであって、彼においてはその両者は「絶対者の展開の諸契機であり、その展開が絶対者を夜のなかから引きだし、現実存在のうちへと顕現せしめる」（R 1834, p.184 / Dopp, *op.cit.*, p.102）と考えられるに至っている。言い換えれば、プロクロスにおいて「絶対者とは、絶対的同一性 *identité absolue* のことである。それもただ主観と客観の同一性、知性と現実存在の同一性であるだけでなく、互いに対立しては和解しあう有限 *fini* と無限 *infini* との、絶対的同一性なのだ。しかも、絶対者は自ら多様のうちにかつ同一性のうちに生じる。それは生ける同一性 *identité vivante* なのである」（R 1834, p.186 / Dopp, *op.cit.*, p.103）……。ちなみに、このストーリーは、ライプニッツによるアリストテレス再興の場面で終わる。ライプニッツこそは「力」の概念のうちに潜勢態と現勢態との実在的総合を見てとり、かつ、モノドのうちに有限と無限の統一を指し示したというわけである。

なお付言すれば、1846年の『アリストテレス形而上学についての試論』第二巻では、新プラトン主義に対する肯定的評価、特にプロクロスに対する称賛は影をひそめている。この第二巻を支配しているのは、ギリシャ哲学は結局アリストテレスの水準に二度と到達しなかったというモチーフであるが、そうした見解の変化の背後には何があるのだろうか。そもそもプロクロスに「生ける同一性」といった発想などなかったということなのか、それともプロクロスのうちに見たと思った絶対者の概念そのものをラヴェッソンが評価しなくなったのか。あるいはさらに、クーザンが「エクレクティスム」として評価したプロクロスや新プラトン主義者一般をクーザンに和して称賛する気が失せたのか、そしてそもそも1834年のプロクロス評価がクーザンに迎合したものだったのか。いずれにせよ、処女作以降、ラヴェッソンは大きな転換を遂げたのであって、上の経緯はその一つの現れであることは確実だ。

かであると言っていいのではないだろうか。これは結局、クーザンとラヴェッソンとを類縁性から捉えるあのビヤールの見解だろうか。そうではない。彼はその類縁性を、「エクレクティズム」そして「心理学的方法の使用」といった側面において見ていたが、それらのファクターそのものが十分に規定されておらず、さらにはクーザンとラヴェッソン双方の思想展開の諸段階を十分に考慮していないために、彼の主張はごく表面的なものに留まっている。以上確認してきたように、クーザンとラヴェッソンの間にはひとが思うよりは共通性があるわけだが、それはしかし、この二人が等しくある一つの問題系、ドイツ哲学が抽象的な用語法で定式化したような形而上学の問題系を初めから引き受けていたということ、すなわち有限と無限の関係を放置することなく「絶対者」の観念を練り上げるという課題を自らのものとしていたということ、この点にしかないのだ。それ以外の点、例えばクーザンはヘーゲル主義者だとか、むしろシェリングに近いのだ、といったラベリングとそれに基づく構図設定は、類縁性・対立性のいずれを主張するにせよ、どんな縁組みを試みたところで、そのいずれも結局は「そうも言える」程度のものにしかない——少なくとも、1830年代中盤までは。

## 2 鏡像の戯れ——ラヴェッソンの離反と回帰

### クーザン批判——1840年

しかし、以上のような形で述べてしまえば、私たちの主張はずいぶん些細な指摘といったものに留まるだろう。クーザンとラヴェッソンとの間に類縁性があることを認めるとしよう。だが、それは一時期の話、特にラヴェッソンについて言えば、彼の思想形成のずいぶん初期に限られる話ではないか。その後の議論ないし論争を見れば、やはりラヴェッソンはクーザンから離れていったのであって、しかもそれはさまざまに実質的な不利益がクーザン側からラヴェッソンに与えられる理由になる程度にはリアルな離反であったのではないか。

あえて言おう。確かにラヴェッソンはクーザンから離れる。しかし、それは相変わらず狭い円周の内部での話なのだ。考えてもみよう。クーザンの弟子たちすらクーザン的なエクレクティスムの失効を認めている時期にわざわざクーザンを批判し去るような『報告』を記さずにはいらなかったような人間が、自分の位置をクーザンに照らして規定していなかったということがあるだろうか。至近距離にいるからこそ、それだけ激烈な批判を行わなければ済まなかったのではないか。——もちろんこの種の俗な推量を論拠とすることはここでは問題にならない。実際に、ラヴェッソンがクーザンから離れていくと理解されてきたその過程を再検討に付すことが必要だ。念のため言えば、目下問題なのは、ラヴェッソンがクーザンを否定している文章をただ単に引き写すことではない。そうした否定、批判が実際にどういった内実を持ち得ているのかという点こそが重要なのだ。

なお、ラヴェッソンがどの時点でクーザンに対して否定的になったのかという歴史的問題を仮に立ててみれば、それはしかしなかなかはっきりした答を与えにくい種類のものである。シェリングのクーザン批判を（しかしクーザン本人の勧めで）翻訳した1835年の時点で、彼は既にシェリング側についていたのだろうか。あるいは、受賞ののちにも刊行（しかも部分的な）に至るまで2年もかかったアリストテレス論の執筆途上で次第にラヴェッソンの中で見解の変化が生じたのだろうか。あるいは、1839年以前に、ラヴェッソンにクーザンの「狡猾さ *ruse*」<sup>40)</sup>を語らしめるに至った何らかの（諸）出来事があって、それが影響しているのだろうか。もしくは、1839年におけるシェリングとの直接の対話が大きな契機になっているのだろうか。以上の可能性をさらに絞り込むことは現状ではおよそ不可能だと思う（実際、どの可能性に対してもそれなりに根拠を挙げ得る）。私たちはしたがって、クーザン批判が明示的に行われた場面、すなわち1840年の論文「現代の哲学」[R 1840]を考察のさしあたりの出発点として選んでおくことにしよう。実際、いかなる推測を行うにせよ、この論文を前提としなければ、ラヴェッソンがクーザンに批判的であったという表面的事実は確認できても、その背後にあった実質的対立点を理解し、それを私たちに評価することはできないだろうから。

この論文におけるラヴェッソンの戦略はおおまかに言って次のようなものであった。ペス Peisse が序文や註を付して翻訳したスコットランドの哲学者ウィリアム・ハミルトンの諸論文を論じる形を採りつつ、一般的な形でスコットランド学派、ひいてはベーコンの方法——現象の観察と帰納という二

40) « Le séjour de F. Ravaisson à Munich d'après une lettre inédite », in *Revue philosophique*, 1952, pp.454 et sqq.

つの要素のセット — の限界を指摘し、その同じ限界がカントに、そしてクーザンにも、否応なく課せられることを示し、以上に対して、ピランの説を掲げ直すこと。

率直に言ってみるこの戦略において、では、クーザンは特にどのように批判されているのか。整理すればそれはこうだ — (1) クーザンは、シェリングの求める種類の結論を望んでいながら、方法としてベーコンのそれを探ってしまった。目標と方法はそこで本質的齟齬をきたしている。(2) クーザンが誇ってみせる理性 *raison* というファクターは、抽象しか与えず、仮にそれが現象の背後に原因や実体の存在を指し示すとしてもその原因や実体についての具体的な規定は告げられないままであり、そもそも現象がそうした理性の指示作用の機会因になり得るその理由すら実は不明である。(3) クーザンはピランを理解していない。ピランによれば、努力ないし意志こそが初源的なのであり、理性的認識すらその条件としてその努力・意志を有しているのだ。努力こそは「原因の直接的認識」であり、そこにおいて原因は理性的推論の帰結ではなく、私自身において直に、その「内的本性 *nature intime*」において、すなわち知性をそなえかつ自由な力として、つまりは「精神 *esprit*」として、括まっている。

ここで気づかれるのは、ラヴェッソンの批判が、ただひたすら方法に関するものである、ということだろう。理論的に言えば、真の標的は、現象の観察と論理的帰納というベーコン的方法、そしてその方法の大前提なのであり、その文脈でハミルトンも、ペスも、カントも、そしてクーザンも、批判され否定されているわけだ（そうでなければ、直接相互の論敵であるハミルトンとクーザン双方が等しく排除されている理由は不可解だろう）。言い換えれば、クーザンが抱いていた、そしてシェリングも探求し続けている「超越（論）的形而上学 *métaphysique transcendante / transcendantale*」<sup>41)</sup>の構想そのものは、当然のことながら、いささかも批判されていないのだ。ラヴェッソンは言う。「彼[クーザン]は超越的形而上学、存在論をおおびらに熱望している。この点だけが、彼をスコットランド学派の心理学者から分け隔てている。彼は目標を[心理学者たちより]いっそう高いところに置き、しかし方法には[心理学者たちより]さらに大きな信頼を、絶対的で限界のないと言えるほどの信頼を置いている」<sup>42)</sup>。つまり、「ベーコンの方法」で、「無限者・絶対者」に到達しようというのがクーザンである。クーザンが批判されているのは、もっぱらその方法においてなのであり、また、ピランが持ち出されるのも、彼がこの構想を実現し得る別の正しい方法を与えていただろうからに他ならない。しかるに、私たちが確認したところでは、初期ラヴェッソンがクーザンと共有していたものこそ、この形而上学的・存在論的構想であったはずだ。ラヴェッソンがクーザンに対して行った批判が結局は部分的なものでしかなかったという可能性が既に窺えないだろうか。

もう少し解像度を上げてみよう。

クーザン自身は、自らの立場を、スコットランド学派とドイツ観念論の積極的な総合であると考えていた。ところが皮肉なことにその立場は、ハミルトン、そしてシェリングによって、両面から攻撃

41) R1840, p.403. なお、「超越的」と「超越論的」の本質的区別は、当時のフランスにはいまだ適切に導入されていなかった。カント以降のドイツ哲学が哲学的思惟の一つの特権的場所として確保し守ろうとした「超越論的」な水準をフランス哲学が長らく理解も引き受けもしなかったという事実の哲学的意味は非常に大きいですが、ここでは示唆に留めざるを得ない。

42) R1840, p.403.

されることになった。クーザンは二つの異なる哲学を総合したつもりであったのに、まさにその二種類の観点の両立不可能性を、当の哲学に属する論者たちにそれぞれの方向から指摘されてしまったわけである<sup>43)</sup>。

ハミルトンは、クーザンの歴史哲学講義に関して、『エジンバラ・レビュー』に直ちに批判的書評を掲載している<sup>44)</sup>。こちらから簡単に確認しよう。

彼の批判は、かいつまんで言えば、“その方法は正しいのだが、その目指されている目的はその方法の誤用によってしか到達できない種類のものなのだから、クーザンは方法を保持して目的を捨てよ”というものであった。なぜか。ハミルトンの主張は、知において一と多の対立、あるいは主観客観の差異は解消不可能であって、知的直観といった何かを想定しない以上はやはり「絶対者」「無制約者」の認識は不可能であり、そうした諸概念は本来の認識対象である有限者・非制約者に対してただ否定的にしか規定できず、クーザンの形而上学＝「存在論」はおおよそ積極的なものとしては成り立たないという、極めてストレートなものではある。しかしなかなか興味深い事態と言えまいか。というのは、そうしたハミルトンの指摘は、クーザン自身がおおよそ知らないような種類のものではなかったはずだからだ。先に見たように、初期クーザンは「絶対的統一性」を掲げながらも、その統一性が認識そのものまで破棄してしまうことを、少なくとも公式的には、認めざるを得なかった。それゆえに、クーザン是对立なき統一としての「知的直観」といった道を放棄し、通常の現象的知から出発しつつ「真理の直接的覚知」ないし「理性」という「媒介」を経由することにしたわけだ。しかしハミルトンの見るところでは、クーザンが行っているのは、“現象における規定された知が与えるのは有限で相対的で被条件的なものであるけれども、有限性・相対性・被条件性はその論理的相関者として、無限性・絶対性・無条件性という対概念を有するのだから、必ずや無限者・絶対者・無条件者は存在する”という形の、つまり単なる論理的条件を実在根拠としてしまう種類の、素朴な誤謬推理でしかない。クーザンは無造作に「無限」「絶対」「無条件」を等置し唯一の存在に述語づけるが、それは本来できない話であって、それが可能だとすればそれは、もともとクーザンの言う無限・絶対・無条件といった諸概念が単なる否定的なものであって、いずれも空虚であるという点で一致可能になっているというただそれだけの理由からなのである。ただ付言すれば、ハミルトンが特に批判するそうした誤謬推理は、もっぱら1828年のクーザンのものである。そこでの議論は確かに、論理的相関を実在的対比とする単純な誤謬推理の形をとってしまっているが、以前のクーザンはむしろ「真理」や「理性」といった道からの議論を選んでいたのである。しかしその点を指摘した上でも、ハミルトンの批判はそれなりに有効であった。というのは、繰り返せば、彼の発想の基本は、私たちの認識があくまで規定制限された有限者にしか及ばないという命題——それ自身はクーザンも自分のものとして認めざるを得ない——にあったからである。ただしラヴェッソンにとっては、こうした経緯は、ハミルトンの正しさを証すものであるよりは、むしろハミルトンとクーザンが等しく認める前提が実は絶対的なものではないのだ、という議論へと彼を導くものであった。

クーザンへの批判は、東からもやってくる。クーザンがあれだけ称賛していたシェリングは、1834

43) それに対するクーザンの再反論は『哲学的断片』第3版の序文などで行われるが、それを扱うことは本稿では省略する。

44) W. Hamilton, "Cours de Philosophie. Par M. V. Cousin, professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de Paris" in *Edinburgh Review*, no.99, 1829, pp.194-221.

年に『哲学的断片』の独訳に序文をよせ、クーザンの主張をことごとく斥ける<sup>45)</sup>。ハミルトンが述べていたように、シェリングもクーザンにおける方法と目的との齟齬を指摘する。クーザンの思想は、両立不可能な二つの要素で織られた混合体なのだ。

クーザンの方法とは本質的にはただの三段論法 — “現象が観察に与えられている。しかるに現象とは何らかの原因なしにはあり得ない。したがって原因は存在する……” — に過ぎない。「心理学的方法」が明らかにするという「理性」は、この推論の小前提を普遍的必然的なものとして与え、かくして、事実として与えられる現象、事実として与えられる推論規則、この両者から、形而上学ないし存在論的命題が手に入るとクーザンは言う。しかるにシェリングは、実在哲学 *Realphilosophie* の名のもとに、そうした「理性」とその役割の形式性・抽象性をこそ批判していたのだった。「彼[クーザン]の哲学は、それが単なる三段論法 *Syllogismus* に基づいており、しかも一般に単なる『こと *Daß* 』(例えば、世界の最高の原因が存在するということ) だけで満足し、『いかに *Wie* 』には注意を払わないというまさにこの点で、カント以前のものと同じなのだ……」<sup>46)</sup>。理性哲学の本質的限界はここにある。考察の終局においてやっと初めて、「究極原因」が存在するというテーゼに到達し、しかもその時点においてもその原因を十全に認識することはできず、したがってその原因＝始原 (*Ursache*, *Prius*) は、そう名づけられつつも、まさに原因として・始原としていかに存在し働くのかに関しては未解明のまま放置されてしまうのだ(この限界を踏み越えるために「積極哲学」が求められると言ってよいだろう)。そうした事態に陥るのも、そもそもクーザンが把握したという「現象の原因」とは、それ以上の規定が得られないままの空虚な概念でしかないからであった。それはただ、「それなしにはどんな認識もあり得ないところのもの」といった仕方、その意味においてのみ普遍的で必然的な存在として、「否定的」に規定されたのであり、認識そのものがそこから現実的に発生してくるという「積極的」な意味においては示されなかったのである。

しかもシェリングに言わせれば、そうした存在を開示する役割を担うという「理性」そのものも、私たちが信じるほかないと思わされるという事実 — 「実体の概念と原因性の原理を信じざるを得ないという、我々が感じるところの抗い難さの事実 *Thatsache einer Nöthigung*」、ただそれだけのものであった。「ただの事実としての理性とは、しかし結局のところやはり感情 *Gefühl* なのであるから、この著者によれば、理性は我々に真・善・美を一度に認識させるというが、それが理性推論の形式、かつ理性によって一見正当な外見を与えられた三段論法の形式においてであるとされながら、実はもっとあからさまかつ本当の姿においては、(ヤコービ的に) 一種のインスピレーション *Inspiration* ないし啓示 *Offenbarung* によってなのだとしても、驚くにはあたらない」<sup>47)</sup>。そうなってしまうのは、クーザンが「理性」と名づけた「事実」 — といっても例えばヒュームであれば簡単に認めないような「事実」ではある — という水準で停止しそれ以上の解明を求めなかったからに他ならない。シェリングはそうした停止を認めない。もし「理性」が客観性を有するとすれば、それは「理性」が「客観」に由来するからでなければならない。シェリングは、悟性が構成するような「客観」を語りたいのではなく、また感性的な客観対象から理性が生じた、と言うのでももちろんない。そうではなくて、

45) Schelling, Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin, in *Schriften von 1813-1830*, 1861/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1989, pp.483-506.

46) Schelling, *op.cit.*, p.491.

47) *Ibid.*, p.490.



「理性」とは、「主観的な形で措かれた始原者それ自身 *Prius selbst*、客観性から立ち戻り初源的な始原性と主観性へと再び至った始原者それ自身」<sup>48)</sup>として、そうした絶対者の「過程 *Proceß*」の契機として考えられなければならないと言うのである。ここでも、単なる「こと」の確認は、「いかに」の解明に場所を譲らねばならないわけだ。

ここで加えて指摘しておかねばならないのは、シェリングが以上のクーザン批判の途上で同時に（あるいはクーザンよりも本当はむしろ）ヘーゲル——「より最近になってそのスピノザ主義との明々白々な一致を批判されたあの哲学」——を狙っていたということだ<sup>49)</sup>。単なる理性的なもの、そう考えざるを得ないというだけの否定的な必然性から逃れようとして、概念の自己運動 *Selbstbewegung* という「不可思議なフィクションないし仮説」を持ち出す哲学を、シェリングは消極哲学の必然的な失敗の歴史の一コマとしてしか認めない。そこから下される彼の判定はかなり辛辣なものであった——「……最近の哲学の歴史におけるこうしたエピソードは、たとえそれが歴史そのものをより発展させる役には立たなかったとしても、少なくとも、単なる理性的なものによって現実性に接近することが不可能であるということをもう一度示す役には立ったのだ」。

このように、クーザンからの称賛を拒みつつ、むしろシェリングが与えたのは、まさしくクーザン＝ヘーゲル＝理性的哲学＝消極哲学という連鎖であったわけである。そしてラヴェッソンはその構図に大きく影響を受けたに違いない。シェリングの議論に説得されたラヴェッソンは、自らをシェリングの側に置きつつ、シェリングが一括りにしたクーザンとヘーゲルを併せて自分の論敵として認知し始めていると思われるのだ。そして彼においては、アリストテレス評価もまた絡んでくるだけに話はさらに込み入ったものになる。振り返れば、1834年のアリストテレス論では、ラヴェッソンはいまだ「弁証法 *dialectique*」の概念を肯定的に用いていた。同じ *dialectique* でも、プラトンの「対話法」については、アリストテレスに沿う形で批判したにしても、彼自身それとは異なる、積極的な方法としての「思弁的弁証法」なるものを構想していたわけだ。そして内容を推測するならばそれは、単にアイデアといった客観対象として絶対者を考えるのではなく、主体としての実体——しかもその主体性＝主観性は私たちの経験的なそれではなく、むしろ私たちを含めた有限者を自ら生み出す生ける運動としてのそれだ——その運動につき従うことで、諸々の対立を包摂する絶対者を捉えようとする、そのような方法であったはずだ。そして、1834年の時点では、ラヴェッソンは、アリストテレスも結局そうした方法に辿り着くことなく、抽象的な同一性の構想に留まったと考えていたのだった。

しかしシェリングの批判が正しいとすれば、「弁証法」に二種類のもの（プラトン～クーザン的、そしてヘーゲル的）があるわけではないのだ。どんな「弁証法」も、所詮は一般性のただ中での論理的な戯れであり、最後まで存在そのものに辿り着かないままである。そして仮に概念に「自己運動」の力能が与えられたとしても、その運動なるものがそれ自身単に論理的な偽の運動でしかないわけだ。となれば、逆に、プラトンを批判していたアリストテレスこそは、既にそうした理性主義、論理主義の限界を正しく指摘し、自らは存在そのものを積極的肯定的に把握した哲学者であるという見通しが生まれまいだろうか。そしてさらに言えば、「弁証法」という空虚な論理主義の下に、ヘーゲルだけでなく、プラトンだけでなく、そのプラトンのアイデアの発想（だけではないにしても）を引き継いで

48) *Ibid.*, p.503.

49) *Ibid.*, pp.493-495.

立てられたというクーザンの「理性」の学説までもが、まとめて収まることになったのではないか。

1834年のラヴェッソンはアリストテレスを批判して、「自分ではない全てのものに対して自らを肯定し、おのれの展開の多様のただ中で同一なものとして自らを再認する」といった働きがアリストテレスの第一動者＝神には見られない、と述べていた。しかし、もしそうした自己再認の運動という概念こそが、シェリングによって否定されるヘーゲル哲学の核心（と誤謬）なのであるとしたら、もはや以上のようなアリストテレスへの批判はその有効性を失うことだろう。もちろん、「自然」と「精神（思惟・学知）」という二つの存在分野において、その双方において見られる「中間項」（自然においては「原因 cause」、学知においては「類 genre」）が形成するパラレルな構造を見極めつつそれらを経由して、両者共通の始原＝最終項——すなわち存在の最も優越した形態、完全な現実性・顕在性としての実体、「思惟の思惟」——に至るといった上昇ないし溯行の観念そのものは、1837年になってもその重要性を失ってはならず、むしろラヴェッソンのアリストテレス解釈の際だった特徴をなすものであり続けている。しかしその最後の項、終局、目的そのものの把握——つまりは「方法」——についてはどうなっているのか。1837年のアリストテレス論は、先立つヴァージョンが含んでいた大胆な諸結論の大部分を排しつつ、アリストテレスの学説をそれとして提示することのみを目的とする「第一部」として出版されるが、そこには「知的直観 intuition intellectuelle」の語だけは残されている。そしてそれが、そこにおいて現実的なものと観念的なもの、知性ないし思惟とその対象といった悟性的対立が消滅する「直接的な経験、単純な直観」<sup>50)</sup>として考えられていること、これも明らかだ。つまりそこには、アリストテレス解釈の参照軸として、ヘーゲルがシェリングにその位置を譲ったという経緯は確かに見られるのだ。こうしてラヴェッソンのうちでの、プラトン、アリストテレス、クーザン、ヘーゲル、シェリングといった諸思想家たちの曖昧であった関係が、明確な布置を描き出し始めている<sup>51)</sup>。そしてこの後、アリストテレスとシェリングは、ラヴェッソンの思想において特権的高みに置かれて、そこから降りてくることはないだろう。しかし繰り返せば、では、ラヴェッソン自身は、こうした諸考察を通じて、どのような自分なりの「方法」を提示しているのだろうか。

### 知的直観？

1840年の論文に戻ろう。単純に考えれば、ハミルトンもクーザンも認めなかった例の「知的直観」を掲げ直しているという予想も可能だろう。したがって、例えば「初期ラヴェッソンにおいて、そしてハミルトンについての1840年の論文に至っても、まずは同一性 Identité の時期のシェリングこそが、『推論によってではなく、知性の直接的視覚、直接的直観によって』『絶対者を手にする』ような学知

50) R 1837, p.530, p.579.

51) シェリングは、ラヴェッソンのようにアリストテレスを配置することには反対している。1837年のアリストテレス論についての、シェリングによる次のコメントを参照。「……積極哲学に関して、そして私が哲学に刻印しようと欲しているあなた[ラヴェッソン]がお考えの新しい方向なるものに関して、アリストテレスの哲学についてあなたが言われるそのままのことを私が考えているわけではありません。私はアリストテレスを非常に高く評価していますし、それと知らないうちに、自分がアリストテレスの歩んだ道の一部にいることにも気づきました。しかし私がアリストテレスにおいて認める最も大きな功績は、消極哲学へのものです」《Lettre de Schelling à Ravaisson, le 14 janvier, 1838 », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1936, p.504. しかしラヴェッソンにとっては、アリストテレスは「積極哲学」の創始者であり続けるだろう (cf. R 1933, p.60.)。

の観念を吹き込み続けている」<sup>52)</sup>と述べるクルティエヌの見解を受け入れればよいのかもしれない。だがそうだろうか。

まず「初期ラヴェッソン」について、それを簡単にシェリングの名前と結びつけることはできないことは既に見た。そして今問題になっている「1840年の論文」についても、クルティエヌの見解は、いささか性急で図式的に過ぎると私たちには思われるのだ。確かに、先立つアリストテレス論では、絶対的同一性について「知的直観」が語られていた。しかし1840年のラヴェッソンは、まずはいったん攻防ラインをずらしてはいたはずだ。つまり、ビランの援用である。長い説明は不要だろう。ビランこそは、理性による推論などに先だって、私たちには「原因」が直接与えられていると述べた哲学者、すなわち理性主義・論理主義の罫にかかることのない思想家だったというわけだ。そして実際ビランはスタッペル Stapfer への反論において、非人称的な必然性や普遍性を告げる理性といえども、人称的活動性を条件としているはずだと述べて、クーザンの発想をあらかじめ批判していたのだった<sup>53)</sup>。意志と理性を並置して、独立した理性が固有の方法を初めて与えると考えたクーザンは、そうしたビランの議論の意味を理解していないことになるわけだ。

さてともかく、ビラン的な「意志的活動性の内的経験」において、単なる現象を超える原因は直接把握された。しかし、それは「知的直観」だろうか。

ある意味では。——つまり、それが（ラヴェッソンはそれ以上詳細にはその内的構造を問わないが）、認識するもののとされるものの絶対的な一致であるという意味では。しかしながら、今の問題の文脈においては、そのようなものである限り、ビラン的な「生ける原因性 *Causalité vivante*」<sup>54)</sup>への依拠は十分な答を与えるものではあり得まい。なぜなら、繰り返せば、クーザンが批判されているのは、彼の言う心理学的方法と、それによって目指されている形而上学的な「無限者・絶対者」なる目標とが、齟齬をきたしているからであり、ラヴェッソンにとっての問題は、形而上学を捨て去るのではなく、むしろそれに見合うだけの方法を新たに構想することだったからだ。しかし、意志の内的経験がそのまま形而上学の方法とはならないことは、ビラン自身の歩みを振り返るだけで明らかだ。そもそも、それゆえにクーザンは、自身もまたビランの議論の意義を認めながら、しかもそれを彼なりの仕方方で補足・延長しようと欲したのだった<sup>55)</sup>。そしてまた、ラヴェッソンも、形而上学という目標を取り下げない限りは、ビランの方法をさらに何らかの仕方方で延長せねばならない。埋めるべきこの隔たりはつまり、「私」に関わる「意志の内的経験」と、「絶対者」に関わる「知的直観」の間のそれに他ならない。“その方法は目的に釣り合わない”というクーザンへの批判は、そのまま、ビランに参照を求めるラヴェッソンに等しく向けられるものであり続けているのだ。

したがって、ラヴェッソンは、ビランを掲げてそれで済ますわけにはいかない。意志から、「実体」としての愛 *amour* へと彼がさらに溯行するのはそのためだ。その議論についても簡単に済ませる。自我と非我の対立の前提には、「先行的傾向性」——それによって、それに先立たれつつ、抵抗が、そして自己意識が初めて生じる自発的傾向性（cf. R 1838, pp.36-37）——が置かれなければならないが、

52) J.-F. Courtine, « Les relations de Ravaisson et de Schelling », in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, p.121.

53) R 1840, p.419. cf. Maine de Biran, *Oeuvres*, Azouvi XI-3, pp.317-335.

54) R 1840, p.420.

55) Cousin, « Introduction aux Oeuvres de M. Maine de Biran », 1834, in C 1866, tome 5, pp.302-335.

しかしその傾向性はそれはそれである目的＝善によって規定されていたはずである。傾向性はいわば内部から既に、恩寵によるように、実効的に規定されている。言い換えれば、傾向性は部分的に目的と接触し、あるいは合致しており、そもそもそれによって可能になっているのだ。そして、そうした不十分な合致は、潜勢態が現勢態を前提とするように、完全な合致、すなわち「愛」を根拠に有しているのであって、したがって、愛こそが魂の実体である……というわけだ。確かに、以上の諸観念の連鎖はその大枠において1837年のアリストテレス論でも展開されていたものではあった。しかし「方法」論が改めて問題となっている今、彼は加えて何を語っているだろうか。

「認識は常に何らかの多様性を含意し、絶対者は反対に完全な統一性を含意するという原理……。おそらく *Peut-être*、二つの学説に真の意味を与え、その外見上の諸矛盾を解消し、両者を同じ唯一の深い真理のうちに統一する方法 *moyen* は、ある。学知の終端 *dernier terme* として、学知の展開の法則であるところの多様性と対立がそこにおいて次第に *par degrés* 解消していくような末端 *extrémité* を考えて何か奇妙なことがあろうか。絶対的な認識とはある意味で（数学におけるように）、対立するものたちの共通の尺度と最終の理由〔比〕がそこに存する極限 *limite*、とは言ってもそれらが混同される場所ではなくて、否定と制限が原理の同一性のうちで打ち負かされて消滅する終端であると、こう考えることにそれほど不条理なことがあるだろうか」<sup>56)</sup>

そこにおいて差異が消滅する「同一性」が相変わらず語られているという点が重要なのではない。それはラヴェッソンの思想における定数のようなものであり、またそこに彼の独自性があるわけではなかったのだから。目下考察を進めている私たちにとって、そしてそもそも彼にとって問題なのは、それに対する「方法」がいかなるものであるのか、という点であった。となると、ここで注目されるべきは、絶対者の認識それ自身また絶対的なものでしかあり得ないとしたラヴェッソンが、いささか逆説的なことに、そうした認識を、「次第に」接近していくその「極限」という位置に置いたということではなければならない。

「それ〔魂の実体としての愛〕についての完全で十全な認識は、おそらく *Peut-être* 神のうちににおいてしか可能ではあるまい。おそらく *Peut-être*、この意味で、それを探し求める反省は魂に対して、ちょうど、『漸近線が、無限においてしか到達できない曲線に対するのと同じ関係』にある。しかし少なくとも、この無限のうちで、反省は絶えず魂に接近していくのである、漸近線が曲線に接近していくように。反省は、あらゆる思惟の終局かつ完成としてそれを予見し予言している。そして、学知が方程式を計算し追跡していく間にも、己のうちに、心情のうちに、それについての冥くはあれ誤ることのない意識 *infaillible* *quoiqu'obscure conscience* を認め見出さない者がいようか？」<sup>57)</sup>

ラヴェッソンが躊躇の素振りと共に語ってみせている内容によく注意しよう。「絶対者についての学知」という概念そのものに一と多の二律背反があることを彼は認めている。それゆえに、1840年の彼は、もはや端的に「知的直観」を掲げて済ませてはいない。それは不可能だからだ。そして絶対者の「認識」は、言ってみれば無限遠点に置かれ、数学的レトリックを用いた非常に微妙な言い方ではあれ、結局のところ、「おそらく」……不可能だと言われているのではないのか。少なくともこれは曖昧な言明である。

56) R 1840, p.405.

57) R 1840, p.426.

それだけではない。ラヴェッソンが言う「冥くはあれ誤ることのない意識 *infaillible quoiqu'obscure conscience*」に似た種類の表現に、私たちはこれまでにどこかで出会っていたのではなかったか。クーザンである。プラトンを論じるクーザンは、私たちが由来する絶対的な「力 *force*」についての「もの言わぬ混紛とした意識 *conscience sourde et confuse*」について語っていた。そしてその「力」は、「無限で汲み尽くせない作用 *action*」と言い換えられ、私たちがそれであるところの「偶然的で現象的諸原因」に対しては「絶対的な原因・実体・存在・純粋な自由、つまり神」を意味すると既に言われていたのではなかったか。ラヴェッソンの「冥くはあれ誤ることのない意識」の不可謬性は、言ってみれば、それが絶対者についての絶対的認識であることの表現であろうし、他方その冥さは、その認識がいまだ（あるいは本質的に？）潜勢的で、十全に現実化されていないことを意味しよう。そしてまさにこうした存在様態を、1826年のクーザンは「自発性 *spontanéité*」と呼んでいたのではなかったか——「自発性とはしたがって、必然的に冥い *obscure* ものなのであって、その冥さはすべからく初源的で瞬間的な、そして我々から逃れるものを取り巻くあの冥さなのだ」[C 1826, p.XXIX]。クーザンにおいてもまた、私たちの人称的・反省的な意志の活動性は、そうした「冥い」自発性（自発的活動性）からの派生態であり、そしてその自発性はそれ自身さらに「実体的活動性」という絶対者のうちに位置づけられ、それゆえにそれは、まさに私たち自身の活動性を通じて私たちに絶対者を告知知らせる通路をなしていたのではなかったか。

だとすれば、私たちはこう言わざるを得ないのではないか。クーザンを批判しおおせたと思った1840年のラヴェッソンは、実は、若きクーザンが行き止まりであるとしてかつて放棄した道を再び取り上げ、それをもってクーザンを乗り越えたと思っているのだ、と。彼は、クーザンの非人称的理性と言えども、それが意識となりそれとして開示されるためには、人称的活動性がまずは機能することが必要だと述べて、ピランを掲げつつクーザンを批判していた。理性といっても「誰」を離れて存立できないというわけだ。ところが、自我から絶対者＝神に至る通路は、1840年のラヴェッソンにおいても等しく曖昧な議論、ほとんど同型の議論によってしか確保されていなかったのではないか。人称的な（「私」に他ならないところの）意志の根拠として、彼は、傾向性 *tendance* ～欲求 *désir* ～愛 *amour* という系列に沿って溯行を試みていたわけだが、その途上で、「誰」の問いは解消されてしまっていたのではないか。そしてそれによって可能になった横滑りを通じて、到達点はこの「私」ではなく、むしろ「神」と名指され得たのではないか。奇妙な話だ。理性の非人称性＝非個人性という発想を批判したその同じ人間が、意志的領分においては非人称的＝非個人的な存在に辿り着くことを主張しているのだから。

こうしたラヴェッソンの議論に対して、クーザンは弟子のジュール・シモンの口を借りつつ反論を試みている<sup>58)</sup>。予想されるように、クーザン側の反論は、ピランの議論の射程の限界をもう一度述べるといふ形を採る（そしてそれは、ラヴェッソンなどが読んだこともない諸草稿を所有し新たな著作集を今また刊行したクーザンの、つまりもっとも正確で権威のある解釈者の見解なのだ、という含意と共に主張されるだろう）。言ってみれば、ラヴェッソンがピランにおいて評価した点は、既にクーザンも正当に評価していたのであって、その上で、形而上学の要求に対してピランの方法は十分ではないということも、これまた既に確認済みなのだ、というわけだ。

58) J. Simon, « Philosophes modernes. Maine de Biran », in *Revue des deux mondes*, le 15 nov., 1841.

こうした応酬は確かに露骨に政治的なものではあり、その水準での勝敗を論じることには大きな意味はないだろう。しかし、では内容に踏み込んで考えればどうかと言っても、以上見てきたように、やはりラヴェッソンに何か圧倒的な優位を帰することはできないように私たちには思われるのだ。

整理しよう。1840年のラヴェッソンの論文を分析して明らかになったのは次のことである。(1) クーザンに対する彼の批判は、もっぱらその方法に関するものである。(2) 目的に関しては、ラヴェッソンはクーザンと同じ意見である。つまり哲学は(論理学や心理学ではない限り)絶対者をその特権の対象とする学でなければならない。(3) その目的を掲げつつラヴェッソン自身は、端的な「知的直観」という方法を取り下げ、クーザンのジレンマを「極限」とそれへの漸近という概念によって解消しようとしている。——そして私たちはこう加えなければならない。この「極限」的方法、微積分的方法は、問題の真の解決ではなかった、と。実際、ラヴェッソンは、この漸近的方法を掲げるか、それともそれを放棄し端的な「知的直観」を掲げ直すかという二つの排他的な選択肢の間で動き続けるのだ。

### 鏡像の戯れ

クーザンとの関係にこだわらなければ、私たちは『習慣論』をラヴェッソンの方法論に関わる考察のために用いてもよかつただろう。実際、『習慣論』の目的は、以上見たような「極限への連続的進行」という方法が実際に可能である、いやむしろ実際に私たちが生きている何かである、ということを示すことにあったと私たちには思われる。

例えばラヴェッソンは言う、「したがって習慣とはいわば意志から自然への微分、あるいは言い換えれば動的な流率である。自然とは、習慣の減少的運動の極限 *limite* なのだ。それゆえに、習慣は一つの方法 *méthode* として考えられ得る。無限の収束系列 *suite convergente* によって、自然と意志との関係、それ自身は実在的だが悟性においては計測できない関係の近似 *approximation* を与え得る唯一の方法として」<sup>59)</sup>。何がそもそも問題であり、習慣がなぜその問題に関する「方法」と言われるのか、ラヴェッソンの他の著作を考察してきた私たちにとっては既に明らかでなければならない。この「収束系列」の極限には、通常の(カント的)悟性や(ビラン的)意志の条件をなすところの「対立性」が消滅する水準、すなわち「自然 *nature*」と『習慣論』が名づけるものが想定されるのだ。ただししかしそれにしても、その連続的漸近そのものが、そもそもそれが辿る道の連続性を前提とするはずだ。しかるに、その前提を単に理念的仮想的ではなく現実的に証してくれるのもまた習慣であった。「自然の連続性は一つの可能性、一つの理念性であり、自然自身によっては証明できないものだ。しかしこの理念性はその範型 *type* を、習慣の進行の実在性のうちに有している。[連続性の]理念性はおのれの証拠をそこから引き出してくるのであり、それは最も強力なアナロジー *la plus puissante des analogies* によってなのである」<sup>60)</sup>。

こうした議論に一定の意義を認めつつも、しかしあえて批判的に応えよう。何と言ってもここには

59) R 1838/1984, p.35. (ページづけは Fayard, 1984 に従う)

60) *Ibid.*, p.40.

「アナロジー」が介入しており、また、アナロジー以前に習慣が与えるものは決して絶対者そのものではない。「習慣はしたがって、対立性と運動の領域に閉じ込められている。それはいまだ純粋な活動性、単純な覚知、思惟と存在の神的な統一性ないし同一性といったことがらの下に留まっている。それでも習慣は、自然の自発性における理想と実在の、存在と思惟の不完全な同一性を極限 *limite* と最終項 *fin dernière* として持っている」<sup>61)</sup>。確かに他方でラヴェッソンは、この「不完全な同一性」—— 少なくとも習慣によって到達できる地点 —— は、実際には、私たちの運動の下での「欲求 *désir*」、あるいは、隔てられた目的に対立しつつ働く意志以前の「直接的意志」、行為＝作用の実体としての「愛」ないし「愛の非反省的自由」として描き、それを「我々のうちの神・隠された神」、「我々自身降りていくことのない、我々のあの内奥の底にいる」<sup>62)</sup> 神として同定していた。しかしその同定こそが問題であったわけだ。1840年の論文における実体論と本質的に同じことが語られている以上、当然のことながら、私たちが見た問題点もまたそのままである。

こうした問題を解消するためには、ラヴェッソンは、以上のような「漸近」的な方法を捨て、あるいはせいぜい二次的なものにして、絶対者が既に端的に与えられていることを言うしかあるまい。絶対者への漸近的接近よりもむしろ、「冥くはあれ誤ることのない意識」による絶対者の直接的現前を強調するわけである。『報告』では、そうした叙述が再び姿を見せる。ラヴェッソンはグラトリー *Gratry* を批判するに際して次のように述べるのだ。グラトリーが言うには、神的無限に達するには、「微積分的」方法を用いて、有限な私たちの完全性をいわば延長するしかない。それだけ見るなら、1840年のラヴェッソンと類似の見解だと思われるかもしれない。ところがそれに対するラヴェッソンの批判はかなり厳しいものだ。論点は二つである。第一に、数学的な微積分が扱うのはただの「論理的存在 *entité logique*」<sup>63)</sup> でしかないこと。ラヴェッソンにおいて「論理的」というのは「非現実的」の同義語であることは繰り返すまでもない。第二に、特にこちらを強調するべきだが、そうした無限への移行という「方法」が可能なのはただ、(デカルトが言ったように) それに先だって私たちが

61) *Ibid.*, p.49.

実際、「習慣論」の議論は一つの根本的な曖昧さを含んでいる。習慣は、一方で反省的諸対立を超え、その意味である原初的な状態、自然状態、対立なき統一性を実際に開示するものではある。しかし他方、多くの場合において、それは自由な反省的思惟から無意識的な有機的生への下降として消極的に描かれてもいるのだ。したがって、ラヴェッソンの議論は時に、生命がようやく到達した反省的自由や意識がかえって再び消失していく下降の果てに、神が見出されるといったいささか逆説的な形をとることになる。私たちが理解するところではしかし、彼が考えているのは、実際のところ、悟性的意志の対立／自発的統一性という軸と、存在の完全性の度合いの軸とが構成する二次的な広がりであろう。私たちの身体的習慣は、自発性でありながら、存在の完全性においてはむしろ下位に位置づけられる。また反省的自由は、対立のうちに留まりながらも、完全性の度合いではより上位に位置づこう。神はもちろん、自発的統一性であり、かつ、最も完全であるという頂点に位置づく。その意味で、単に習慣を一次元的構図における「下降」として、精神の物質化としてのみ捉えたベルクソンの読みは誤り—— 少なくとも一面的 —— であると言わざるを得ない。しかしラヴェッソンの議論自身に、ベルクソンの読解を許してしまう要素があったのもまた事実なのである。それはつまり二次元的な軸が時に混同されてしまったということだ。しかし考えてみるならばこの混同の由来は単なる不注意ではあるまい。むしろ私たちはそこにラヴェッソンの議論構成の空隙がもたらしたほとんど必然的な帰結を見る。すなわち、習慣 (*nature naturée*) の連続性が、その極限として積極的に「神」の名に値する存在 (*nature naturante*) を証し得なかった—— したがってベルクソンはそこにもっぱら物質性をのみ見るべく導かれた —— という空隙である。なお「習慣論」の孕むこうした曖昧さをそれとして指摘したものとしては *Cazeneuve, op. cit.*, pp.92 et sqq. を挙げ得るが、彼の解決は満足できる明晰さには達していないと思う。

62) R 1838/1984, p.45.

63) R 1868/1984, p.135/188.

「真の無限についての内的認識」<sup>64)</sup>を有しており、そしてまた無限と有限の「連続性 *continuité*」<sup>65)</sup>についての確信を既に有している、その限りにおいてなのだ。この先行的認知を認めず、無限への移行という「方法」に絶対者の認識を委ねる点でこそ、グラトリーは批判されているわけである（そうではなく、神との端的な一致などを述べる際には、今度は彼は積極的に評価される）。

しかし振り返ってみよう。『習慣論』は確かに連続性について、その現実的所与性を、まさに習慣のうちに、見出していた。だが、そこから実在一般の連続性に移行する「最も強力なアナロジー」とは、もはや習慣そのもののような直接的所与ではない。ピランを掲げる1840年の論文は、「内的経験」における現実的意志の直接的所与性を強調していた。だがそれが「神的無限」であることは、『習慣論』においてと同様、断言はされながら根拠づけられてはいない。もちろん私たちの意志の内的経験が「神的無限」と連続的であるという主張は、それ自身「アナロジー」に属することである。ラヴェッソンは、グラトリーに対して要求した意味の「連続性」を、彼自身アナロジーの想定以外の仕方では提示できなかったわけではないのだ。

『報告』は、公開されたアリストテレス論においてはいったん延期されていた固有の方法論の提示を、あらためて試みている。そしてこれは、以上の困難をそのまま反復するだろう。

この方法は二つの契機から成る<sup>66)</sup>。第一のものは、自己反省ないし直接的意識という通路の選択である。

「この総合的作用〔分析と異ならない偽の総合ではない、ラヴェッソンの総合〕は、分析と対立する特別な哲学的方法なのだが、それには一つの原理が必要である。その原理とは、高度の哲学 *haute philosophie*、すなわち形而上学 *métaphysique* の本来の意味での方法（単純で不可分な作用にあいかわらず方法という語を用いることができればの話だが）である。それは、我々自身についての反省、そしてその我々自身を通して我々が参与している絶対者についての反省のうちでの、最終的な原因ないし理由の直接的意識 *conscience immédiate, dans la réflexion sur nous-mêmes et par nous-mêmes sur l'absolu auquel nous participons, de la cause ou raison dernière* である」

第二に、直接的意識のアナロジーによる全存在の了解。

「……神は魂を理解するのに役立ち、魂は自然を理解するのに役立つ。直接的意識は我々の存在の内的な構成 *constitution intime de notre être* を認識させるが、アナロジー *analogie* によって我々はその構成を他の場所に、そして至るところに、再発見する。内的有機性 *organisme intérieur* のこの唯一の範型 *type* にしたがって、我々はいわゆる有機的存在 *êtres organisés* なるものを思い描くようになるが、それらはつまり、自分の運動の原理〔始原〕と目的〔終局〕を、いやもっと適切に言えば、運動の目的であるというまさにその理由でその原理でも在るようなそうした原因を、自らのうちに有しているような事物なのである。有機的存在は複雑なものであるが、かえってその複雑さとの対比でそうした原理や目的、原因の存在はいっそう明白なものとなるのだ。言い換えるなら、それらは、神と同様、そして魂と同様、あるいっそう劣った度合いにおいてはあれ、自分自身の原因 *causes d'elles-mêmes* なのであり、さらに言うなら、程度に差はあれそれらは人格の類比物 *analogue* であるのだ」

推論などではない、直接的自己意識。しかし「そして我々を通じての *et par nous-mêmes*」という数

64) *Ibid.*, p.136/189.

65) *Ibid.*, p.137/190.

66) *Ibid.*, pp.245-246/pp.300-301. 強調は引用者。



語のみが、その自己意識から絶対者についての反省への移行を告げる。そしてそれに加えて、それを範型としたアナロジーの拡大——これが『報告』における「方法」なのだ。アナロジーの使用を無条件に否定するならそれは厳しすぎる態度ではあろう。アナロジーの適用をあらかじめ正当化するものなどはおそらく存在しないからだ——そのような何かがあるとすれば、それこそアナロジー的な何かであろうから。ラヴェッソンはそうした無限背進に代えて、アナロジーの端的な肯定を選ぶ。また実際、アナロジーとはある意味で先行的な同一性ないし連続性の認知であってみれば、その限りで、それこそはまさにラヴェッソンが求める対象に完全に適合する唯一の方法であるとも言えないこともない。私たちとしてはただ、その彼が相変わらず当のアナロジーの果てに想定される絶対者についてその理解不可能性を認め、しかもそれをかえって肯定的に唱えている<sup>67)</sup>という点に、ある種の非一貫性がないか、と問うておきたい。

私たちは既に、最晩年のラヴェッソンが、相変わらず「最も生き生きとした生である完全性 perfection qui est la vie la plus vivante」として神を記述しつつも、しかしそれに対する直接的アクセスが与えられていないこと、いや、もし与えられているとしてもそれこそは「神秘 *mystère*」と呼ばれるような事柄なのだ、と述べていたことを知っている。1893年の『形而上学と道徳 *Métaphysique et Morale*」[R 1893]もまた端的に述べている——「至るところで、知 *savoir* はもはや見通すことができないように思われる冥さ、換言すれば古代において神秘と呼ばれたのと同種の事柄の前で途絶える」<sup>68)</sup>。数十年ののちに、ラヴェッソンは相変わらず曖昧な「方法」論を保持し続けているわけだ。「神的な深みにおいては、諸対立は、人間悟性には理解不可能であった和解を見出し得ていた……」<sup>69)</sup>。こうした「神的な深み」と「人間悟性」とを媒介することこそが、「方法」の問題であったはずだ。ところがここでも再び両者は実際には十分に媒介されないままに留まっている（そもそも、ここでもラヴェッソンが訴えている「極限」の概念そのものが、連続性と非連続性の両義性によって初めから汚染されてしまっているのだとも言えよう）。だからこそ、ラヴェッソンは再びためらいつつも（「こう結論することもおそらく *peut-être* 許されよう……」）、またもや「直観的知性 *intelligence intuitive*」といった概念を持ち出しつつ、しかもその到達点を「神秘的な深みが垣間見られる閾 *seuil*」に留めざるを得ないのだ。これはつまり、ラヴェッソン自身が、かつてハミルトンがクーザンに突きつけた「（多を前提とする）知か、（端的な統一性である）絶対者か」のジレンマから、最終的に脱することができなかった、ということ以外のいったい何だと言うのか。老いたラヴェッソンは、相変わらずこのジレンマを前にして、それを解消できないままである。「思惟というものは、それ自身単純なものであっても、それでもある種の多数性を含むものである。いかに *Comment* ? それこそは、悟性が理解することのできないことである。悟性にとっては、対立物たち *les contraires* は互いに排除しあうものであるから。それでいながら、もしそれらが実際には一緒に *ensemble* 存在することを認めねばならないのだとしたら、それこそはすぐれて神秘 *mystère* と名づけられる事柄、すなわち口で言うことのできない事柄であろう」<sup>70)</sup>。もちろんラヴェッソンにとって「神秘」とはそれ自身、概念化されないにしても、いやむしろそれゆえに、現実的実効的な絶対者との合一の事実を意味する語ではあろう。し

67) *Ibid.*, pp.259 et sqq/ pp.314 et sqq.

68) R 1893, p.18.

69) *Ibid.*, p.20.

70) R 1933, p.185.

かしもしその事実の肯定のみに留まるとしたらどうだろうか。「いかに」の問いを放棄して、事実を絶対化するとしたらどうだろうか。シェリングは、「理性」という事実 (Daß) — 「単なる事実的なもの、経験的なもの、ただ受けとられるだけでそれ以上説明されないもの」<sup>71)</sup> である点では、感覚論の基礎をなす感性と何ら変わらない — で停止してその「いかに Wie」を問わない点でクーザンを批判し、そしてラヴェッソンもその批判を繰り返していたのではなかったか。またこの問いかけの停止、それ以上の解明の放棄は、クーザンを実は一種の「神秘主義」へと送り返していた当のものではなかったか。そうしたクーザンに対する諸々の批判を、ラヴェッソンはどうして避けることができよう。

さらに次の点も指摘しておこう。1840年の時点で、ラヴェッソンは既に“シェリング哲学＝自然哲学”といった、クーザンの理解をのり越えている<sup>72)</sup>。彼によれば、ドイツ観念論の「自然主義」と「抽象的観念論」のフェーズをくぐり抜け、今日のシェリングは、「未来の形而上学の基礎を、行為 action、人格性 *personnalité*、自由 *liberté* のうちに位置づけている」<sup>73)</sup>。この観点は以後のラヴェッソンが自らも引き受けるものであるが、しかしそれはどういう意味だろうか。ここで参照したいのは、ドップによって整理された諸断片の一つである。「歴史的観点 *point de vue historique*。シェリングの体系。 — この歴史的観点が意味するのは、目的の一性なき永遠の変化 [があるということ] ではないし、また過去が現在よりも価値を有するとか、出来事が生じてそれが何かを教えたというのでなければひと何も知ることができないといったことでもない。歴史的観点とは、何かが生じつつありまた生じたのだとされる観点であり、ある自由な行為が存在するとされる観点なのだ (Le *point de vue historique est celui selon lequel quelque chose se et s'est fait, d'après lequel il y a une action libre*.)。シェリングは、現代哲学の論理的 *logique* 観点に対立させてそれを歴史的 *historique* と呼んでいる。論理的観点によれば世界は神の本質のうちに必然的に含まれているわけだが……」<sup>74)</sup>。どういうことか。ここで、消極哲学～論理的観点～単なる概念的存在、という連鎖を考えてみれば、積極哲学の側には、歴史的観点、そして実効的存在が位置づけられることになるだろう。そしてここで、シェリングが展開する「神話の哲学」などの思想を想起することができよう。シェリングによれば、「積極哲学は歴史哲学」なのであり、この「歴史」とはまさに、単なる論理的概念の非人称的で結局は決定論的な展開ではなく、「実効的なものの総体」をなす継続中の過程として、ある自由な行為の顕現として、考えられているわけだ<sup>75)</sup>。『報告』の末尾で称賛されるシェリング、「ヘーゲルの論理的機械論」を否定し「意志の絶対的自由」を出発点ならびに終結点とするシェリングとは、したがって弁証法といった方法によってではなく、歴史上の、あるいは有史以前の諸々の神話に基づきつつ、その現実的な展開のうちに真の「始原者 *Prius*」自身の顕現を把握しようとする哲学者なのである。

後期シェリングについては措く。ラヴェッソンはともかくそうした観点を自分のものとするだろう。

71) Schelling, *op.cit.*, p.502.

72) Cf. R 1840, p.403. 「シェリング氏の哲学、つまりその最初の形態における、自然哲学……」。今日のシェリングは、クーザンが考えるような自然哲学者ではもはやない。 — こうしたシェリング哲学の展開についての理解 (ただ、それにしてもずいぶん簡単な区分ではある) の背景には、前年の Munich への旅行におけるシェリングとの実際のやりとりがあろうことは言うまでもない。

73) *Ibid.*, p.421.

74) Dopp, *op.cit.*, p.368. ドップは筆跡からこれを 1834 年前後のものではないかと推測している。

75) この点については例えばシェリング『神話の哲学』第 24 講義。

実際、 Dopp が報告するところでは、1842 年以降、ラヴェッソンは中世初期のキリスト教神学、そして古代ギリシャの神秘主義などの研究に本格的に歩みを進めていく。それにはどういう意味があるのか。ラヴェッソンは、『習慣論』などにおいて既に、全ての根拠となる絶対者の必然的な「冥さ」を語っていた。1842 年の手紙でラヴェッソンはこう述べている — そうした冥い境位については、もちろんその確実性を確立することは困難だが、しかしその実在は疑えないものであり、そこに立ち向かえるのは「詩作的営み *poésie*」のみである、と。念のため言えばこの「詩作的営み」とは狭義の文学的創造や、経験的主体による製作的活動といったものではない。それは神話や宗教一般を含み込む広い概念であって、諸実在の基底をなす「愛」に根差し、そこから発するものを指示する<sup>76)</sup>。「詩作的営み」は概念的・理性的な哲学の限界を超えるものとして掲げられているのであって、したがってラヴェッソンにおいても「神話の哲学」「啓示の哲学」といったものが構想されるわけだ。実際、古代以来の神学的・神秘主義的諸要素に関する歴史的考察は、彼のその後の著作を彩るものとなっていくだろう。いや、それらは単なる彩りなどではないのであり、むしろ後期の思想においては、諸考察が前提とした終局とするところの本質的な要素をなすのである<sup>77)</sup>。言うまでもないが、「芸術」もまた以上の意味での「詩作的営み」に属するものであり、それゆえにそれもまたそのまま形而上学を中心問題への特権的通路となるわけだ。

しかしながらラヴェッソンにとっては、これはいささか皮肉な事態と言うべきではないか。というのも、場面こそ違え、「インスピレーション」や「啓示」といった概念の哲学的無効性によって、彼はクーザンを批判していたのだから。彼らの相違はと言えば、クーザンの啓示が「理性」ないしそこにおける「真理の直接的覚知」において生じていたのに対し、ラヴェッソンにおいては（「愛」に具現化されるように）「心情 *coeurs*」においてそれが生じているといった点、おそらくはその点にしかない。「そこにおいて、万人に対して、否定にも、そして懷疑にすら手がかりを与えない一つの光が輝く。そこには、推論や計算が生む明証とは次元を異にする明証、しかしそれよりも抗いがたい明証 (*évidence ... irrésistible*) がある。『すべては感情 *sentiment* に帰する』。ここに全ての学知は終結する。高き哲学が訴えかけるのは、ただこれだけというわけではないにしても、もっぱらこの点になのだ<sup>78)</sup>。ここで先に見た 1840 年の論文の一節を再び引いてもよいだろう — 「反省は、あらゆる思惟の終局かつ完成としてそれ [絶対的実体としての愛] を予見し予言している。そして、学知が方程式を計算し追跡していく間にも、己のうちに、心情のうちに、それについての冥くはあれ誤ることのない意識を認め見出さない者がいようか?」。連続的系列の終局に位置する絶対者は、既に、「理性」ではなく「心情」において与えられていたというのだ。「心情」において、感情として被られる抗いがたい明証。クーザンなら改めて言うだろう、自分の述べた「真理の直接的覚知」はまさに、そうした推論や計算から派生するのではない原初的真理の、「否定」や「懷疑」以前の端的な肯定こそを、ただし心情ではなく理性のうちに、探り当て指し示すものだったのだ、と。そして問うにちがいない — もしそれをシェリングが単なる「抗いがたさの感情 *Gefühl der Nöthigung*」として批判するのであれば、どうしてラヴェッソンの感情的な「抗いがたい明証」が同じ批判を免れるのであろうか、と。

76) Dopp, *op.cit.*, p.298.

77) 典型的には、「Les mystères. Fragment d'une étude sur l'histoire des religions », in *Revue bleue*, 1892, in F. Ravaisson, *L'Art et les mystères grecs*, L'Herne, 1985, pp.165-179; « Fragment d'une étude sur les Mystères », in R 1933, pp.165-186.

78) R 1893, p.22.

## 暫定的結論

どうやら一定の結論に達したようである。整理する。

第一に、おおよそ1830年代後半まで、クーザンとラヴェッソンとを明確に分ける差異は存在しないこと。

第二に、その後、ラヴェッソンがクーザンとの対立を鮮明にしていく時期においても、その対立の中で実際に演じられるのは、クーザンにおいて模索されたさまざまな選択肢の採り上げ直しでしかないこと。

私たちが「ラヴェッソンという鏡像」というタイトルの下で明らかにしたいと思ったのは、まずは以上の諸点であった。

それにしてもどうしてこのような事態が生まれてしまうのか。

クールノーはある場所で、かつてのドイツ観念論に顕著な「自我と非我、本体と現象、主観と客観、相対と絶対、被条件者と無条件者、存在と生成」といった諸概念の操作をやや軽蔑的に「形而上学的代数学」と呼んでいる<sup>79)</sup>。この「代数学」においては、そこに「意識事実についての内的観察」といった「方法」が付加されようと、またその「意識事実」のうちで「理性」や「意志」や「感情」のいずれが強調されようと、それらの変数の作用域に重なることのない部分、必ず定数のように維持される諸要素が存在するだろう。そしてそうした諸要素は、自らに固有な解明力と同時に、必然的に含まざるを得ないアポリアをもまた規定するものであろう。

クールノーは自らはそうした代数学に属していないと考えているが、しかしそれはそれで一つの素朴な観点であろう。19世紀フランス哲学において私たちが目にするのは、「哲学」という知を規定するだろう「代数学」がいったいいかなるものであるのかを巡っての、躊躇と模索の集積である。19世紀は、あるいはもはや「宗教」としか名づけられない領分へと哲学を再び溶け込ませ、あるいは逆に「実証諸科学」のうちに哲学を解消させるような思惟方向、あるいはまたドグマとしての宗教を「内的経験」から再び権利づけようとする補足的営み、あるいは自律的活動としての「科学」についてのメタレベルの反省といった位置へと置き直すといった思惟方向、そうしたさまざまな試行に満ちている。もはや今日では用いることのできないものではあれ「合理主義の17世紀」、「啓蒙の18世紀」といった簡便なラベルが19世紀に用意されなかった理由はそこにあろう。19世紀哲学が一種の混乱に見えるとするればそれは、そこで引き受けられていたのがまさに、哲学としての自らの固有の場所がいったいいかなるものであるのかという自己反省的な問いかけであったからである。ピランは「内奥感」という固有の領域を掲げ、前期コントは諸科学の反省の位置に「哲学」を据えようとし、クーザンやラヴェッソンは「超越にさらされた内的意識」という（それ自身は古い）舞台に「哲学」固有の場所を求める。さらにのちには、ラシュリエが「世界構成的な主観＝知的意識」をカントから取り上げ直し、あるいはまたブランシュヴィックはそれを歴史化する。以上の試みのいずれも「哲学」をそれとして規定すべき定数の選択を巡ってのものであり、そしてまた、それぞれの道の辿り着くであろうアポリアの実演でもある。

---

<sup>79)</sup> A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Hachette, 1872, in *Oeuvres complètes*, Vrin, tome IV, p.404.

西ヨーロッパの歴史において、「哲学」がキリスト教神学と、その内実こそが微妙な問題なのだとしても、密接な繋がりにおいてのみ成立したという周知の経緯についてはここでわざわざ確認する必要はあるまいが、それを前提として振り返って見れば、本稿が扱った二人は、さまざまな模索のうちで、そうした繋がりが増えつつある局面においても、きわどい仕方ではあれその関連を特に維持し続けようとした範例的な哲学者として位置づけられることとなろう（ただ、極めて広い視野を持つクルノーにすれば、そもそも中世と近代との切断面を構成するデカルト哲学がすでにそうした哲学者なのであり、クーザンなどの試みはその意味で「新デカルト主義」として理解されている。デカルトにおける「コーギトー」と中世的神学との連続が、クーザンにおける「心理学」と「存在論＝形而上学」との連続と重ね合わせられているわけだ）。そしてそうした繋がりを持続しようとする発想は、かの文化圏において、その「哲学的風土」とでも呼ぶしかない雰囲気の中で、今日でも継続中である。私たちは特にそれを、それこそかのジャンゴの言う「神学的転回」といったフレーズを粗雑に振り回しつつ批判したいわけではない（もしここで私たちがそのような所作を繰り返すなら、それはかえって自分が位置しているこの場所に対する無反省を露わにするだけの話である）。私たちはむしろ、いかにしてそうした「転回」が可能であり、それが前提としている命題がいかなるものであり、そしてそこからひとが必然的に導かれる諸帰結がいかなるものであるのか、そうしたロジックについての詳細な分析を行うべきではないかと思う。本稿で扱ったクーザンとラヴェッソンのさまざまな試みは、荒削りなものではあれ、背景となる政治状況との関わりなども込みにして、以上のような問題関心に対していまだ豊かな示唆に富むものであると私たちには思われた。今日の私たちの「哲学」は、ずっと以前からそうであるように、もはや素朴なものではあり得ない。私たちはラヴェッソンを「鏡像」として描いたが、その私たちには、哲学史的無知と引き換えに今またクーザンやラヴェッソンの「鏡像」になるなどということは許されていないのである。

以上、これまでの考察は、意識的に理論の内部に視点を据えつつ行われてきた。私たちはそこにおいて「ラヴェッソンという鏡像」というイメージを打ち立て得たと思う。では、理論の外においてはどうか。もちろんここでラヴェッソンとクーザンの政治的な対立を列挙しようというのではない。むしろ、ラヴェッソンを「鏡像」として捉える観点がここでも一定の有効性を持たないかどうかを考えてみたい。

クーザンと言えば、制度化された「大学の哲学」のフランスにおける創始者であり、そしてまた七月王政の自由主義を支持する理論家かつ政治家である。彼の形而上学と、そうした彼の諸実践との繋がりは活発な考察の対象となっている。ある論集は、『ヴィクトル・クーザン、神学政治的人間』<sup>80)</sup>というタイトルを掲げている。それに倣って、私たちは仮に「フェリックス・ラヴェッソン、神学政治的人間 Félix Ravaisson, Homo Theologico-Politicus」というフレーズを立ててみたい。当然ながら、この試みが何らかの意味を持つためには、少なくとも次の二つのトピックを特に取り上げねばなるまい。すなわち、一つは、「大学の哲学」の方向づけに関するラヴェッソンの役割。もう一つは、ラヴェッソンの形而上学理論とその社会観・政治的立場との関連。

#### 大学の哲学とラヴェッソン。『報告』とアグレガシオン

サルヴァンディは二回目の公教育大臣任期中に、公教育王立評議会 *Conseil royal de l'instruction publique* のシステムを変え、大臣側の権限を強化する。そして二月革命ののちの政治的な変化の中で、クーザンの大きな権力機構であったこの評議会も解体を迎える。皇帝への忠誠を宣誓することがユニヴェルシテの成員に強制されるに至って、クーザンは引退を選ぶ。「王立評議会が解体されると、クーザンがユニヴェルシテに所属するのはただ、文学ファキュルテの教授という資格によってだけになった。彼は1851年のクーデターの後(1852年5月7日)引退した。彼には、彼以前にはテュルゴがソルボンヌの修道院院長として住んでいた住居が明け渡された。彼はもはや自分の書いた書物、そして所有していた書物にしか関わることはなかった」<sup>81)</sup>。こうして王立評議会は公教育高等評議会 *Conseil supérieur de l'instruction publique* に再編されるが、そうした中でラヴェッソンは高等教育視学総監 *inspecteur général de l'enseignement supérieur* となり、その肩書きにおいて、引退するクーザンを継ぐ形で評議会のメンバーになる(彼を抜擢したのは、教授たちに宣誓を強要した公教育・宗務大臣 Foutoul その人だと思われる)。もちろん、新しい評議会は以前の王立評議会のような独立性と権限を持っていたわけではないが、以後、ラヴェッソンが高等教育行政のトップの位置に居続けた(1888年まで彼は視学総監の役職に留まる)ことは事実だ。1863年になると、ナポレオン3世と親しかったデュリュイが、公教育大臣の地位に就いた直後に哲学のアグレガシオンを復活させ、そしてラヴェッソンはアグレガシオンの審査長となる(1875年まで)。こうして彼は、かつてクーザンが長年務めたその場所に、身を置くことになるわけだ。ラシュリエ(復活後最初のアグレガシオンにおける主席アグ

80) E. Fauquet (sous la direction de), *Victor Cousin. Homo théologico-politicus*, Kimé, 1997.

81) J. Simon, *Victor Cousin*, Hachette, 1887, p.29.

レジェ)に続くブートルーたち以後の世代の哲学者はこの新たなシステムにおいて形成され、またこのシステムを支えていこう。第三共和制における大学の哲学、その一定の繁栄のルーツにラヴェッソンがいることは否定できない。そして、そのラヴェッソンとは、『報告』においてフランス哲学を総括して見せたラヴェッソンなのである。彼の哲学的影響を論じるとすれば、この『報告』への諸反応を無視するわけにはいかない。

デュリュイがラヴェッソンに委託して成立した『報告』が以後のフランス哲学、特に大学における哲学の展開に与えた影響については、のちの世代の哲学者たちが明言するところである。例えば、ブートルーはこう述べている——『報告』とは「豊かな情報、目の確かさ、比較するものがない集中力」による諸学説の要約であり、また同時に形而上学の復活を告げる宣言の書でもあった。「ラヴェッソン氏とともに、形而上学は[……]隠れることなく、大胆に、留保も譲歩もなしに、哲学のアリーナに帰ってきたのだった」。もちろんラヴェッソンの形而上学的資質は以前からのものだが、「この影響が露わになるのは、その思想の高さと堂々とした文体が普遍的称賛 *admiration universelle* を呼び起こしたあの1868年の報告ののちのことである」<sup>82)</sup>。さらに有名なのはベルクソンの言葉だろう。それによれば、ラヴェッソンの『報告』の末尾の部分は、「二十世代にもわたる学生たちが暗記した」ほどのものであり、その影響の拡がりも深さもおおよそ見極めがたいものなのだ<sup>83)</sup>。この末尾の部分とは、私たちが先に軽く触れた二重の方法論を述べる箇所、そしてその後、神・生命・物質的自然を下降的に辿り、そこにおける精神的原理の遍在を説き、精神こそが万物の実体であるといった思想を展開していく箇所ということになる。そうした、単に「ただ自然より上位に精神を置く」だけではなく、「精神のうちに自然の説明を求める」ような「スピリチュアリズム」を、ラシュリエはのちに「より深くより完全なスピリチュアリズム」と呼び、それにラヴェッソンの名を結びつけていたのだった<sup>84)</sup>。

しかしながら、今日に至ってまでこうした記述をそのまま鵜呑みにしつつラヴェッソンを評価することは大した意味を持たない<sup>85)</sup>。以上の比較的よく知られ、しばしば引用されてきたのとは異なった諸反応をいくつか並べつつ、上のような記述のトーンを中和化しておくことにしよう。

クーザンが死んだまさにその年に、クーザンを「雄弁家」と呼び、彼のエクレクティズムを批判するこの『報告』については、直ちにクーザン側から批判が生じる。フランクに言わせれば、「この普遍的な好意には唯一の例外しかない。それはラヴェッソン氏がクーザン氏に向けた判定であり、彼がその下にエクレクティズムを置くところの批判である。この判定は判決まがいであり、この批判は起訴状に見まがうばかり」<sup>86)</sup>である。ヴァシュロは、ラヴェッソンの『報告』においてもかなり批判さ

82) E. Boutroux, « La philosophie de Félix Ravaisson », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, p.704, p.715, p.715.

83) H. Bergson, « La vie et l'oeuvre de Ravaisson », 1904, in *Oeuvre*, p.1468.

84) J. Lachelier, « Sur Spiritualisme », in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p.1020.

85) 注意すれば、私たちはここで、ラシュリエやブートルー、ベルクソンがラヴェッソンの弟子であって、そうした彼らの言明は必ずや党派的であり、おおよそ信用できるものではない、といったことを言いたいのではない。その種の留保をするのであれば、むしろまず考慮すべきは、ブートルーやベルクソンの言葉が、ラヴェッソン追悼の文脈で発されているという事実の方だろう。実際、細かな思想内容に立ち入れば、ラヴェッソンに異議を唱えない者はこの三人の中にはいないのであり、特にその点ではラシュリエの思想展開は極めて重要である。また、ラヴェッソンの側もそうしたラシュリエやブートルーに批判的になっていったことは、彼の残した断章から知られる。

86) Ad. Franck, *Moralistes et philosophes*, 2<sup>e</sup> éd., 1874, p.427, cité par Billard, *op.cit.*, p.18.

れていた一人だが、彼によれば、この「諸学派の抗争に、少なくとも外見上は *au moins en apparence*、かくも無関心な」ラヴェッソンが作成した『報告』においては、「ヴィクトル・クーザンはその正当な価値においては評価されておらず、もしラヴェッソン氏が学殖豊かな分析などを行うのではなく生き生きとしたタブローを作っていたならば、我々の時代、我々の国における最も偉大な哲学的運動、最も偉大な歴史的作業の魂であった人間についてもっと別のことを語った筈である」<sup>87)</sup>と感じられる。興味深いことに、これらはこれらで逆にクーザンの系譜に直結する哲学者たちのコメントであるわけだが、しかし、かと言って彼ら全員がクーザンとそのエクレクティスムを思想的に高く評価し直すのかと言えばそんなことはないのだ。ジャネに言わせれば、クーザンの哲学的な絶頂は1828年であったのであり、その後、特に40年代以降においては、彼は古い著作に註をつけ、字句を訂正するといった作業しか行わなかった。カロは率直にこう述べている、「我々としてもまた認めねばならないが、やはりエクレクティスムは死んだのであり、それはその創設者より先に死んだのだ」<sup>88)</sup>。しかしそれにしても、あるいはもうクーザンのエクレクティスムは過去のものであることは分かっているのだからそれだけに、ラヴェッソンが今またわざわざ激しい口調でクーザンを批判するのに対して、彼らは納得がいけないかのようだ。もっと「正確な報告者」ないし「高所からものを見る公平な裁判官」<sup>89)</sup>による判定であればそんなことはなかっただろうに、というわけなのである。

カロの言い方はさらに微妙だ — 「『19世紀フランス哲学についての報告』は、クーザン氏の友人たちを満足させるようには書かれていない。人間精神のさまざまな変転を無私に眺めるものにとって、公教育大臣のお墨付きで、かくも重々しく峻厳な判決が一人の人間[クーザン]に対してなされるのを目にすることほどつらいことはあるまい。その人間こそはその人生の大部分を捧げてユニヴェルシテの擁護（それを彼は哲学の政治 *administration* と同一視していた）のために幾度も戦ったのに」<sup>90)</sup>。ラヴェッソンは確かに党派性に動かされない、その意味で「非常に個人的な思想 *pensée très individuelle*」を有し「個人的な省察 *méditations personnelles*」「孤独な努力 *effort solitaire*」にのみ導かれる思想家であるかもしれない。彼を「第二帝政の哲学者」として考えたり、「政府の声明文」を作るような人間と考えることは確かにできない（クーザンはその種の人間だったのかもしれないが）。しかし、彼が現実第二帝政の体制側に身をおき、「大臣のお墨付き」でその思想をこうした形で公表するというのは、やはり何となく皮肉な話ではないか。「大臣によって求められ、受理され、彼によって上院の記念すべき議論において引用されたその報告において、エクレクティスムの哲学は、およそ四半世紀の間議論を喚起しつつ生き続け、しかし今ではコレージュの教育においてわずかばかりの跡をとどめるだけの学説という判定を受ける。そしてその礎をなした者は、真理こそに携わる哲学者としてよりはむしろ『雄弁家というものの一般がそうであるように、ただ真実らしいものだけで満足するような一人の雄弁家』として判決を受ける」<sup>91)</sup>……。

そして、クーザン派の哲学者たちが一致する点は以上だけではない。ラヴェッソンはエクレクティスムを批判しているが、しかしこの『報告』そのものの叙述はどうか。クーザンだけでなく、ダ

87) E. Vacherot, « La situation philosophique en France », in *Revue des deux mondes*, juin 1868, p.951.

88) E. Caro, *Philosophie et Philosophes*, 1888, p.203. 「エクレクティスムは、体系としては死んだ」 p. 206.

89) *Ibid.*, p.197, p.199.

90) *Ibid.*, p.196.

91) *Ibid.*, pp.196-197.



ミロンやガルニエ、セッセ、シモン、レミュザ、等々が組織的に軽視・排除されているのに対し、ほとんど無名の著者がかえってクローズアップされている<sup>92)</sup>。あるいは、ヴェルビアン、そしてクロード・ベルナルから（本人たちはそれを否定しているのに）生気論的生命原理に関する肯定的主張のを読み取るラヴェッソンの偏向した読解<sup>93)</sup>。このように過去思想から恣意的な選択を行い、あるいは現在の自分の学説を過去の哲学に強引に読み込み、そこから翻って自己の学説に権威と正当性を与えようとする姿勢、それこそをひとは「エクレクティスム」と呼び、蔑視していたのではなかったか……。「クーザンのように、そして彼以上にスピリチュアリズム的、彼のようにエクレクティック——というの彼は過去の諸体系から自分の気に入るものを自分のものとし、気に入らないものを斥けているからだ——、クーザンのように歴史の証言を意識の証言と結びつけ、後者を前者によって確証し照らし出し、クーザンのように完全な自由を用いて自分の哲学的諸観念を宗教的ドグマと調和させようとする——そのラヴェッソン氏がクーザン氏を扱うときの厳しさ……」<sup>94)</sup>。こう述べるフランクに和するようにカロ——「彼〔ラヴェッソン〕自身、フランス哲学についてのこの膨大な解説において何を行ったというのか、もしそれが、科学と歴史において体系的に統一性を求める傾向性であるところの優れたエクレクティスム *éclectisme supérieur* を実地に行うことでないとしたら」<sup>95)</sup>。ラヴェッソンが、自分の批判する当の対象と同じ、とは言わないまでも、類似の身振りを反復していることを、彼らは見逃していない。興味深いのは、そうした「ラヴェッソン・エクレクティック」という評価は、何もクーザンの弟子たちだけが述べている（不自然に偏った）ものではなく、よく読み直してみると、あのベルクソンもまた有しているものだということだ。——ラヴェッソンは『報告』執筆にあたって、ただ、これは読むに値する、これはしない、とかいった意見の羅列に満足しなかった。彼は、「真摯な反省が何を行い得るか、そしてこの〔反省という〕道具の力だけで、最も取るに足らない職工たちが最も低級な鉱石からそれでもいささかの黄金のかけらをいかに抽出し得たのかを知る人間」<sup>96)</sup>であり、そうした態度であらゆる書を読み、それを通じて、「自分が望むこと・行っていることについて必ずしも十分な意識を有していない思惟のさまざまな躊躇と回り道を越えて」、哲学の向かうべき地点を示した……。これがベルクソンの描写だが、しかしそれは、「さまざまな体系のうちに散らばっている真理の諸要素を捉え直し、偏差を含む人間精神の運動を根底で支配し、その外見的な諸矛盾をも規定しているところの統一的法則を再発見しようとする、優れたエクレクティスム……」<sup>97)</sup>とカロが描写したのとまさに同じものではないか。私たちは、そうした意味での「エクレクティスム」がそれ自身すぐさま批難に値するものであるとは思わない（制度的に安定し継承の対象とな

92) Vacherot, *op.cit.*, pp.951-952.

93) 「彼〔ラヴェッソン〕は、繊細さのなくもないある批判的な明敏さをもって、実証諸科学（特に生理学）を代表する主な面々の学説のうちに、学者たち自身の目にも深く隠された無意識の漠としたスピリチュアリズムの諸要素を探し求めるわけである。しかし学者たちにとっては、自分たちの分野で自分たちの観念においてラヴェッソンが発見するものとは、ほとんど啓示といったもの〔自分に心当たりのない意外なもの〕なのではあるまいか」Caro, *op.cit.*, p.211.

ラヴェッソンによるヴェルビアンやベルナルについての読解の強引さに関しては、『報告』の第25ならびに26章における議論を参照。

94) Franck, *op.cit.*, p.427.

95) Caro, *op.cit.*, p.207.

96) Bergson, *op.cit.*, p.1466.

97) Caro, *op.cit.*, p.208.

るような「哲学」が不在であり、しかもそうした「哲学」を形成しなければならないといった場合、「エクレクティック」な言説構成はおそらく不可避なのであろう)。ここで確認し強調したいのはただ、ラヴェッソンという思想家が、皮肉にも自ら批判する哲学者に、まさにその批判点において、奇妙なまでに似てしまっているという事実なのだ。

さて、『報告』が提示した結論についての評価はどうか。カロは、精神が「普遍の実体」であるといった説は自分には奇妙かつ理解不可能で、およそどんな神秘よりも神秘的だ、と言わざるを得なかった。ヴァシュロの見るところ、心理学的考察がどうしてそのまま神学へとスライドしていくのかは不可解なままだ。ラヴェッソンは抽象でない実在をこそ把握すると言っているが、しかしその抽象性・非経験性において、(ラヴェッソン好みの) アリストテレスの神と(批判される側の) プラトンのアイデアとどこが違うというのか、ここで働いているのはやはり再び「抽象の実在化」、理想と実在との混同でしかないではないか(ヴァシュロは、ラヴェッソンの“実在と理想の実体的合致”を認めない。そしてラヴェッソンの方は『報告』でまさにその点を取り上げてヴァシュロを批判していたのだった)。そして、自然の連続性、実体的一性を述べようと彼が用いる時代遅れの自然哲学的世界観も、ヴァシュロには「ひとを失望させるアナロジー」<sup>98)</sup>にしか見えない。ラヴェッソンの「方法」の核心をなす「アナロジー」がまさしく批判されているわけである。

したがって、考えてみれば当然のことだが、『報告』はブートルーの言うように「普遍的称賛」を得たわけではもちろんなく、むしろそこにあったのは「一部の人々のしかし強い共感 *sympathies partielles mais très vives*」<sup>99)</sup>だったのであり、誰もがラシュリエのように、そこに「より深くより完全なスピリチュアリズム」を見たわけではなかったのだ(ラシュリエ自身すら、ラヴェッソンの立場をそのまま自分の思想にするわけではない)。むしろラヴェッソンの学説は、神の創造が、神自らがそのうちのうちに空所を設けた(*se ipsum exinanivit*) ことから開始したという「東方の神学」や、アレキサンドリア学派の流出／回帰論のように、理解不能な神秘でしかなかった——もちろんこれはラヴェッソンにとっては批判にならない形容ではあろうが——という評価に曝されていたのである。

先に述べたように、第二帝政以降ラヴェッソンはアグレガシオンの審査長として、大学の哲学において七月王政のクーザンと類比的な政治的位置を占めることとなった。もちろん、志願者にとっては、上の『報告』を初めとしてこの主査の著書を読むことは実質上必須となっただろうが、しかしそこにはラヴェッソンによるある種の統制といったものはあったのだろうか。この微妙な点を検討するには十分な資料が揃ってはいない。断片的かつ暫定的な考察で満足しておこう。例えばジャネが言うところではこうだ。「哲学のアグレガシオンの審査長として、以前のクーザンがそうであったように、彼[ラヴェッソン]は若き精神[アグレガシオンを目指す若者たち]に当然ながら大きな影響を努力なしに与えた。若者たちは彼の色に自らを合わせ、その色を自分に染み込ませなければならなかったのだから。しかしこの影響は、クーザン氏によって長年与えられていたそれとは全く違う性質のものであった。クーザン氏はひとをかき立てはするが、しかしひとを支配しようとする人間であった。彼

<sup>98)</sup> Vacherot, *op.cit.*, pp.970.

<sup>99)</sup> Caro, *op.cit.*, p.216.

は炎をかき立て、支配したのだった。ラヴェッソン氏の働きはそれに比べると直接的でも活気に満ちたものでもない<sup>100)</sup>。彼によれば、そこにあるのは政治的であるよりはるかに知的な活動なのであり、そこに形成されるのも本来の意味での「学派」ではない。精神、思惟、自由といった諸概念を高く掲げるといふ一般的な核は見られつつも、あとは多様な体系がそこにはゆるやかに集っているだけである。

ただ、ここでも事情はそう単純ではない。上の、ジャンネによる見解とは別の種類の報告を加えておこう。エスピナスのものだ。彼は哲学のアグレガシオンが本来の機能を果たしておらず、漠然とした「趣味 *goût*」に支配され、諸科学の進歩をまったく考慮せず、かえってそのことを自らの「独立性」などと称している現状を厳しく批判していた。「この試験 [アグレガシオン] だけに話を限れば、それが17年前、私たちが何度も挑戦したときと同じままであるなら（どうして変化することがあろうか、審査長が同じままなのに？）、例えば進化の諸原理にあう形で神や自由、魂の不死といった観念の起源を示してみせたり、ソクラテス学派のうちにキリスト教神学の組織化へと至ることになる宗教的反動のその端緒があることを示したり、ホップズやヒュームを称賛したり、スピノザによってライブニッツを論駁してみせたり、18世紀の経験主義的心理学者の長所を列挙したり、つまりはひっくり返せば、道徳についても心理学についても絶対者なしで済まそうとするといったことを、誰かが正気のまま試みようとするなどほとんど想像もできない」<sup>101)</sup>。ここで言われている「審査長」、エスピナスを不合格にし続けた人物こそが、ラヴェッソンなのだ<sup>102)</sup>。アグレガシオンは、数々のタブーが支配する時代遅れの制度なのであり、エスピナスは、それが極めて抑圧的・統制的に機能していることに苛立ちを隠さない。

これは単に彼の個人的な感想、個人的なルサンチマンだろうか。私たちにはそうは思われたい。彼は「制度としての哲学」の歴史において、極めて重要な人物であるはずだ。そのことは、彼こそが、実証主義の名の下に呪われてきたコントをついに大学の中に導入した人間であり、かつ、ボルドーにデュルケムを迎えることによって、フランスの大学に「社会学」が制度として立ち上がる端緒を開いた人間であることを想起すれば容易に納得できよう。そしてこのデュルケムが、従来の哲学、そして相変わらず受け継がれているスピリチュアリズムに対して、その道徳論を通じていかに激しい理論的攻撃を行い、また同時に、哲学教育についても（エスピナス同様）いかにラディカルな批判を繰り返したのか<sup>103)</sup>を思い合わせるならば、ラヴェッソンのもとで——もちろんそれを彼一人に帰することはナンセンスだが——いかなる抑圧が暗黙のうちに機能していたかおよそ想像できるのではないだろう

100) P. Janet, « Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste », in *Revue des deux mondes*, 1873, p.369.

101) A. Espinas, « L'agrégation de philosophie », in *Revue internationale de l'enseignement*, I, 1884, cité in S. Douailler et als. (éd.), *La philosophie saisie par l'Etat*, Aubier, 1988, p.534.

102) 「エスピナスがスピリチュアリズムに恨みを抱くには特別の理由があった。彼がアグレガシオンに受かったのは、ラヴェッソンが1871年には審査に加わっていなかったおかげなのだ」(J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la république*, minuit, 1988, pp. 153-154.)

103) デュルケムの道徳論はおしなべて——「世俗的道徳」を掲げる限りほとんど自明なことだが——従来のスピリチュアリズムを一つの大きな敵としつつ書かれている。また実際、例えばジュール・シモンがフェリーによる教育の世俗化に反対する勢力の筆頭であったことは忘れられてはならない。哲学のアグレガシオンに対するデュルケムの批判については、E. Durkheim, « L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie », in *Revue philosophique*, 1895. かつて「中道 *juste milieu*」のかつ自由主義的であったクーザンのスピリチュアリズムは、第三共和制の政治的布置においては、もはや保守的右派へとスライドしてしまっている。

うか。この観点からすれば、エスピナスの見解はより一般的な意味を持つ。あえて言ってしまうと、かつてクーザンとサン＝シモン派が（哲学的かつ政治的に）対立していたあの構図が、世紀の終わりに至って、メンバーは交替した双方が戦いにおいて手にする装備もまた以前とは異なっているものの、なおほとんどそのまま存続しているわけだ。それは、制度化した特定の種類の哲学が、「哲学」の名を占有するために、他の思想をそもそも「非・哲学」として排除し続けようとすることを巡っての闘争であり、この内外の境界、この前線こそは、クーザンが戦い、そしてラヴェッソンもまた彼なりの仕方ですら戦った場所だったのでなかっただろうか。

### 形而上学の政治。ラヴェッソンの神学政治論

ラヴェッソンの政治的思想がいかなるものであったのかは、見通しがたい問題である。おそらく、実際の政治的立場は、あまりそれ自身いわばそれほど色の濃いものではなかっただろう（次々と変転する政治的諸体制において、ラヴェッソンは例えばクーザンのような激しい浮沈を経験していない）。しかし、だからといって彼にある種の政治的思想がなかったわけではないし、しかもそれが彼の形而上学と無関係であったと言うこともできない。「最も抽象的な命題こそはまた、ひとが正しく言うように、最も実践的なのです」<sup>104)</sup>と述べたのはまさにラヴェッソン本人であった。では、「実践」の平面に転写される時、彼の形而上学はどのような姿を示すのだろうか。

それを最もあからさまに示すのは、『形而上学と道徳』だっただろう。『報告』も述べていたように、ラヴェッソンにとっては、愛である絶対者は、あるいは自らの充満のうちに場所を空けること、あるいは自らの高みから下ることによって世界を創造し、あるいは、その世界にあえて子を遣わすことで救済を約束する、自由な神であった。したがって、こうなる——「義務とは、我々の模範であり我々の作者であるところの神に似ることである。そして、神とは自らを与える *se donner* 者であるのだから、義務とは我々自身を与えることなのである」<sup>105)</sup>。ラヴェッソンはそうした概念を古代以来の伝統的な諸観念、高邁 *générosité*、友愛 *amitié*、大度 *magnanimité*、あるいは騎士精神 *Chevalerie* などに結びつけ、最後にそれを現代の社会状況への本質的処方として提示する。「再び光を当てられた以上のような考えは、現在のさまざまな病弊を癒し、諸困難を解決するのに多く寄与するはずではなかろうか？ 市邦 *[cité 国家社会]* の大きな諸部分の間での、さまざまな方面からますます強まってくる分裂、そして獲得された自由の到達点となるはずの友愛に代えてそこで育っていく感情、相互の敵意をひとは嘆いている。このような病弊を治癒させ得るものとして、相互の尊重と好意を含み、ついで献身まで、さらには自己犠牲 *sacrifice* にまで向かうような、相互の高邁という人々のうちに蒔かれた教説以外のものをいったい想像できるだろうか？」<sup>106)</sup>。

当時のフランスでは、非人間的な労働環境におかれた人々による社会主義運動が各地で活発化していたわけだが、そうした社会状況への処方とは、ラヴェッソンによれば、献身と自己犠牲に裏打ちされた高邁でしかないのだ。互いが互いに対して身を投げ出す用意のある、そうした社会では確かに今

104) Ravaisson, « Discours prononcé à la distribution des prix du lycée Saint-Louis », le 11 août 1863, in S. Douailler et als. (éd.), *La philosophie saisie par l'Etat*, Aubier, 1988, p.457.

105) R 1893, p.23.

106) *Ibid.*, p.24.

生じているような問題は起こるまい。おそらくはおめでたい夢想だと言っても構うまいが、加えてラヴェッソンは例えば次のような断片をも残している。

「今日では、[社会的] 段階 *degrés* も、段階的昇進 *ascension graduelle* ももはやない。皆が一気に頂上に至ることを望んでいる。こうなればどこを見ても野心と不満足だ。／ローマには、*census* [市民の収入などの調査。階層を決定する意味がある] があった。我々のもとは、埃を立てての平等主義的な騒動。社会的な再組織化への移行。／大革命は解放を行い、幸福を約束した。／産業と科学の発達は、物質的には向上をもたらした。しかし道徳的には後退（ヴィレルメ、ル・プレイ [の研究を見よ]）。不満足な進歩、すなわち不幸の。溢れかえる都市。節度もなければ、先のことを見通す力も、心の平安も持たぬ、享樂的な人々 *population sensuelle* ……」<sup>107)</sup>。

階級的対立は、むしろ本来の階級が混乱し、各人がエゴイズムのうちに後退することから生じるかのようだ。アリストテレス的な存在の諸階層というヴィジョンをそのまま眼前の社会にあてはめるならばそれはさすがに乱暴な議論と言われよう。しかしラヴェッソンは、そうした諸階層が存在しなければならないのであり、「平等主義的」な運動はそれを攪乱するだけのものだと考えているように思われる。もちろん当時においてそうした発想は何もラヴェッソンだけのものではあるまい。産業構造の変化に伴った都市への人口集中、そして「群衆・大衆」の出現——そうした現象に対する一種貴族主義的な不安と反動はある程度広く見られるものだ。私たちもここで現在の観点からラヴェッソンを批判したいわけではない。それにしても、ラヴェッソンの形而上学と、彼の実践の立場は確かにリンクしており、その具体的内実は上のようなものののだ。

同じ仕方で、教育についての言説も理解されるだろう。彼は確かに民衆教育を否定はしない。「芸術＝技芸 *art*」の教育についての彼の意見<sup>108)</sup>は比較的よく知られていよう。「全ての階層の子弟 [少年・青年 *enfance, jeunesse*]、しかし主に民衆階層 *classes populaires* に属する者たちがまず育てられなければならない……」。しかしそれは彼の生活を可能にする技術などを教えることを第一の目標とはしない。重要なのは「最も高い美への崇拜」を教えることであって、その目的に比べれば現在の教育は低劣な「功利主義」でしかないのだ。「真の教育とは、大部分は不毛な活動によって、各人が常に自分の所産と自分自身のことに専心しそれに夢中になるように習慣づけることでは決してない。真の教育とはむしろ、各人が自分よりも優れた何かに専心し夢中になるように習慣づけることなのだ。実際、第一の教育は虚栄心とエゴイズムを助長する。第二の教育は、無私無欲 *désintéressement* の精神、あるいは必要ならば献身 *dévouement* の精神を育てる」<sup>109)</sup>。

しかしなぜそんなことが可能なのだろうか。ここで想起されるのは、先の『形而上学と道徳』で示されていた考えだ。絶対者は、ことさらに洗練された哲学によって理解されるよりはむしろ、感情 *sentiment* によって、心情 *coeur* において端的に知られるのだった。「したがって、真の形而上学は学識を具えたもの *doctes* の特権ではないのだ。それはまたそれほど学んでいない者 *moins instruits* にも分け与えられるのである」<sup>110)</sup>。つまり、形而上学とそれに基づいた先のような道徳は、修得せねばな

<sup>107)</sup> fragment ( mécontentement ), in D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Nijhoff, 1969/Vrin, 1997, p.244-245.

<sup>108)</sup> Article «Art », in *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1882.

<sup>109)</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>110)</sup> R1893, p.22.

らない学識においてではなく、直接「心情」に訴えるものであるから、原理的に言って誰にでも教育可能なものとなるわけだ<sup>111)</sup>。「美」や「心情」といったタームに基礎付けられた教育は、しかしながら、その具体的な帰結においては相当にグロテスクなものだ。

「……余暇の時間を満たすのが、習俗を腐敗させ精神を墮落させるひたすら物質的な気晴らしと楽しみであることがあまりに多いという嘆きを聞く。しかしもし民衆階層が、美しいものごとが与えてくれるより上位の次元の満足を味わうことができるようになり、わずかな程度ではあれ、目と耳を通して均整と調和が与えてくれるような神的で魂を救うような陶醉を喜ぶように教育されたとしたら、ことはいったい同じままであろうか？

民衆 *peuple* に属する人間の上には物質的な運命が非常に重くのしかかっているが、もし彼の目が、レオナルド・ダ・ヴィンチが『世界的美』と呼ぶものに開かれたとしたら、そしてもし彼が誘われて自分でもかの恩寵 [= 優美 *grâce*] —— この広大な世界全体に広がるのが見られる恩寵、パスカルが言い表したように心情に感じられるようになり、悲しみを他の何よりも和らげ、最善の運命の予感と前兆を他の何ものにもまさって与えるあの恩寵 —— の光景を享受するようになるとしたら、彼の置かれた厳しい条件に対する最善の緩和とならないだろうか？」<sup>112)</sup>

もちろんこれは、彼が民衆階層を何か軽蔑すべきものとし、反対に何らかの特権階層の維持を望んだ、という意味では必ずしもない（そういった勘ぐりもそれなりに可能だが）。こうした教育観、そして社会像は、より一般的に、ラヴェッソンの形而上学的思想の帰結、あるいは形而上学の一部なのであって、また実際、「献身」や「犠牲」の道徳から脱してよい人間が特別にいるわけではない——むしろ神ですら、いや神こそは、最もラディカルな形で「献身」や「犠牲」をなすのであり、あらゆる存在にとって、この道徳の外部はあり得ないのだ。だからラヴェッソンは、おそらくはエリートと言われよう青年たちに対しても、民衆教育に関する場合と別のことを語るわけではない。「あなたたちに分け与えられるさまざまな教育が目指す最終的な目的は、[……] あなたたちのうちに下位のものたち *choses inférieures* を軽蔑するような大度の心を育てることではなく、あなたたちを偉大な魂とすること、あなたたちを愛する魂 *âmes aimantes* にすることです。愛する、というのは、自己犠牲に同意するばかりか、それを自ら熱望するような、そしてそれにとっては犠牲が幸福であるような、そうした愛、唯一の真なる愛に満ちているということです」<sup>113)</sup>。

この意味で、ラヴェッソンは極めて一貫した思想を有しているように見える。クーザンにおける哲学思想と政治的見解との結び付きの方がよほどいい加減に見えるほどだ。言い換えるなら、理論と実践との相即に関する先の命題を、ラヴェッソンは本気で信じ、常に身をもって示していたのであり、

---

111) ここでクーザンをもう一度振り返るのも興味深い。彼にとっても、哲学的真理は万人に与えられている。すなわち、非人称的理性とそれの相関者である真理は、「自発性」の水準では平等に与えられているのであり（「常識」とはそうしたものだ）、哲学者とそれ以外の人間の差異はただその水準に対する「反省」の度合いにのみ存するのであった。クーザンにしてもラヴェッソンにしても、哲学的真理は初めから生まれつき万人に与えられている。この「生得主義＝自然主義 *naturalisme*」（デリダ）は、制度的哲学が自らの存立基盤を確保しようとする時に頻繁に用いられる一つのクリシェであるわけだが、それをクーザンとラヴェッソンはここでもあい並んで認めていたことになるのだ。

112) Article «Art», p.124.

ボーフレの注釈 —— 「初等学校から実践される模倣デッサンの効用とは、ラヴェッソンははっきりと述べるのだが、プロレタリアートが品位と勇気を持ちつつ自分に課せられた悲惨な運命を耐えるその助けになるという点にあるのだ」（J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1984.）

113) Ravaisson, « Discours prononcé à la distribution solennelle des prix du lycée Louis-le-Grand, le 5 août 1873 », in Boutroux, *op. cit.*, p.711.

しかもその理論が、初めから絶対者に視線を定めていたがために、彼の政治的スタンスはこの現実の世界の状況とその変化にわざわざ迎合する必要もなかったということにもなるか。しかし、どんな純粋な形而上学も、政治的には無色ではあり得ない。それを本人が自覚していないからというだけの理由で、ラヴェッソンは、クーザンなどとは違って、政治的存在ではなかったのだ、ということにはならない。むしろ、そうした場合にこそむき出しの形で現れるものこそ、「哲学の政治性」なのかもしれないのだ。

そうした問題をさらに考察する必要性を確認しつつ、第二帝政下、哲学学級が復活した年に彼が行った演説——一読すれば明らかなように、十分に「雄弁」な演説と言ってよい——の一節を引いて、以上の考察のさしあたった結びとしよう。

「どんな尺度も絶する値を有する真理に寄り添う者は、必ず、いかなる対価を払ってでも、真理が支配することを欲します。中世のフランスは、その王たちを、小さき者たちの後見人、弱き者の保護者として愛し賛え、また、そうした偉大なる裁判官の護衛たる騎士団の、過ちを取り戻し苦しむ者を慰める限りなき献身を敬いました。そして私たちのこの時代でも、この国は、それがどんなに遠くの異邦の地から聞こえるものであっても、圧政を告発する嘆き全てに注意を向けています。今日その主権者となっている思想家が言ったように、観念のために立ち上がる唯一の、この高貴な国、この国は実際立ち上がって、アルプスを越えて、レバノンを超えて、大西洋を超えて、ヴィスチュル河を超えて、無視された他人の権利のために介入を行っているのです。この国は、自らの理性と良心そのものと一体になった正義と真理という高き観念のためなら、必要とあれば犠牲を、もしどうしてもと言うのならその最も純粋な血をもってしても犠牲を払う覚悟をしているのです。

常にどこにおいても諸観念に専心すること、全てにおいて理想を目指すこと、何にもまして善と美に寄り添うこと、自分を含めて不完全で相対的なものよりも、完全なものの絶対的なものを好むこと、それこそがもし古代以来の語一語で『哲学すること *philosopher*』と言われるものであるとしたら、いったいどの国家[nation 国民]に、我々の国家よりも先に、我々の国家と同等なだけ、哲学者というあの偉大で羨望を呼ぶ名は与えられるべきかどうか?」<sup>114)</sup>

本稿は、平成11～13年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（1）：共同研究「啓蒙と反啓蒙」研究代表者・望月太郎）による研究成果の一部である。

114) Ravaissan, « Discours prononcé à la distribution des prix du lycée Saint-Louis, le 11 août 1863 », in *La philosophie saisie par l'Etat*, p.459.

## 参考文献等について

本稿で直接引用・参照されたもののみを列挙する。なおラヴェッソンに関しては、下記の Dominique Janicaud, 1969/1997. が、またクーザンに関しては Patrice Vermeren, *Victor Cousin, Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, L'Harmattan, 1995. が、それぞれ優れた書誌を収めている。

引用については基本的に下の文献から行う。[] 内は訳者による補足である。頁数は、版による異同が大きな問題にならない場合は、入手しやすいものに従って指示することを原則とした。またクーザンとラヴェッソンの著作のいくつかについては略号で参照を行う（下記著作のあとの [] が略号である）。

なお、文献のいくつかについて、谷口薫、村松正隆両氏から教示を受け、また入手の便宜を図っていただいた。記して感謝します。

- Aubenque, P. -*Le problème de l'être chez Aristote*, 1962 / PUF, 1994.
- Barthérmy Saint-Hilaire, J. -*Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Alcan, 1895.
- Beaufret, J. -*Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1984.
- Bergson, H. -«La vie et l'oeuvre de Ravaisson», 1904, in *Oeuvre*, PUF, 1959, pp.1450-1481.
- Billard, J. «Introduction», in Félix Ravaisson, *De l'habitude. Métaphysique et morale*, PUF, 1999.
- Boutroux, E. -«La philosophie de Félix Ravaisson», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, pp.699-711.
- Bréhier, E. -*Histoire de la philosophie*, 3 vols., PUF, 1964.
- Capeillères, F. -«Généalogie d'un néokantisme français : à propos d'Emile Boutroux», in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1998, pp.405-442.
- Caro, E. -*Philosophie et Philosophes*, Hachette, 1888.
- Cazeneuve, J. -*La philosophie médicale de Ravaisson*, PUF, 1958.
- Cotten, J.-P. «Victor Cousin et la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée» in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp.85-107.
- Cournot, A. A. -*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Hachette, 1872, in *Oeuvres complètes*, Vrin, tome IV, 1973.
- Courtine, J.-F. -«Les relations de Ravaisson et de Schelling», in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, pp.111-134.
- Cousin, V. -*Fragments philosophiques*, Sautet, 1826.[C 1826]
- Cours de philosophie, Introduction à l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, 1828 /Fayard, 1991.[C 1828]
- Cours de philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818 par M. V. Cousin sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Hachette, 1836 / Slatkine Reprints, 2000.[C 1836]
- Nouveaux fragments philosophiques*, Hauman, 1841.



- Du Vrai, du Beau et du Bien*, Didier, 1853 / 13<sup>e</sup> éd., 1867.[C 1853]
- Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, 5 vols., 1866 / Slatkine Reprints, 1970.[C 1866]
- Dopp, J. -*Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1933, pp.172-203.
- Espinas, A. -«L'agrégation de philosophie», in *Revue internationale de l'enseignement*, I, 1884, repris dans S. Douailler et als. (éd.), *La philosophie saisie par l'Etat*, Aubier, 1988.
- Fabiani, J.-L. -*Les philosophes de la république*, Minuit, 1988.
- Hamilton, W. -"Cours de Philosophie. Par M. V. Cousin, professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de Paris" in *Edinburgh Review*, no.99, 1829, pp.194-221.
- Hegel, G. W. -*Phänomenologie des Geistes*, in SW.2.  
-*Geschichte der Philosophie*, in SW.18.
- Janet, P. -*Victor Cousin*, Calmann-Lévy, 1885.  
-«Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste», in *Revue des deux mondes*, 1873, pp.363-388.
- Janicaud, D. -*Une généalogie du spiritualisme français*, Nijhoff, 1969 / Vrin, 1997, p.244-245.  
-«Victor Cousin et Ravaisson, Lecteurs de Hegel et Schelling», in *Les études philosophiques*, 1984, pp.451-466.
- Lalande, A. et als. -*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1926 / 3<sup>e</sup> éd., Quadrige, 1993.
- 村松 正隆 -「国家・教育・哲学の三位一体 ― ヴィクトール・クザンの哲学をめぐる ―」『フランス哲学・思想研究』日仏哲学会（第5号2000年）
- Pommier, J. -«L'évolution de Victor Cousin», in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1931, pp.172-203.
- Ravaisson, F. -*De la Métaphysique d'Aristote*, inédit.[R 1834]  
-*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome I, 1837 / Olms, 1996. [R 1837]  
-*De l'habitude*, 1838 / Fayard, 1984.[R 1838]  
-«Le séjour de F. Ravaisson à Munich d'après une lettre inédite», in *Revue philosophique*, 1952, pp.454-456.  
-«Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling», in *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 1936, pp.487-506.  
-«Philosophie contemporaine. Fragments de philosophie par M. Hamilton», in *Revue des deux mondes*, 1840, pp.396-427. [R 1840]  
-«Discours prononcé à la distribution des prix du lycée Saint-Louis, le 11 août 1863», in S. Douailler et als. (éd.), *La philosophie saisie par l'Etat*, Aubier, 1988.  
-*La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Imprimerie impériale, 1868 / Fayard, 1984 [R1868/1984]  
-«Discours prononcé à la distribution solennelle des prix du lycée Louis-le-Grand, le 5 août 1873», cité par Boutroux, *op. cit.*  
-Article «Art», in *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, 1882.

- «Métaphysique et Morale», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, pp.625.[R1893]
- Testament philosophique et fragments*, Boivin, 1933. [R 1933]
- L'Art et les mystères grecs*, L'Herne, 1985.
- Schelling, F. W. -"Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin", in *Schriften von 1813-1830*, 1861/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1989, pp.483-506.
- Simon, J. -«Philosophes modernes. Maine de Biran», in *Revue des deux mondes*, 1841, pp.634-658.
- Victor Cousin*, Hachette, 1887.
- Vacherot, E. -«La situation philosophique en France», in *Revue des deux mondes*, 1868, p.950-977.